பாபாசாகேப்

டாக்டர் அம்பேத்கர்

நூல் தொகுப்பு :

தொகுதி 14



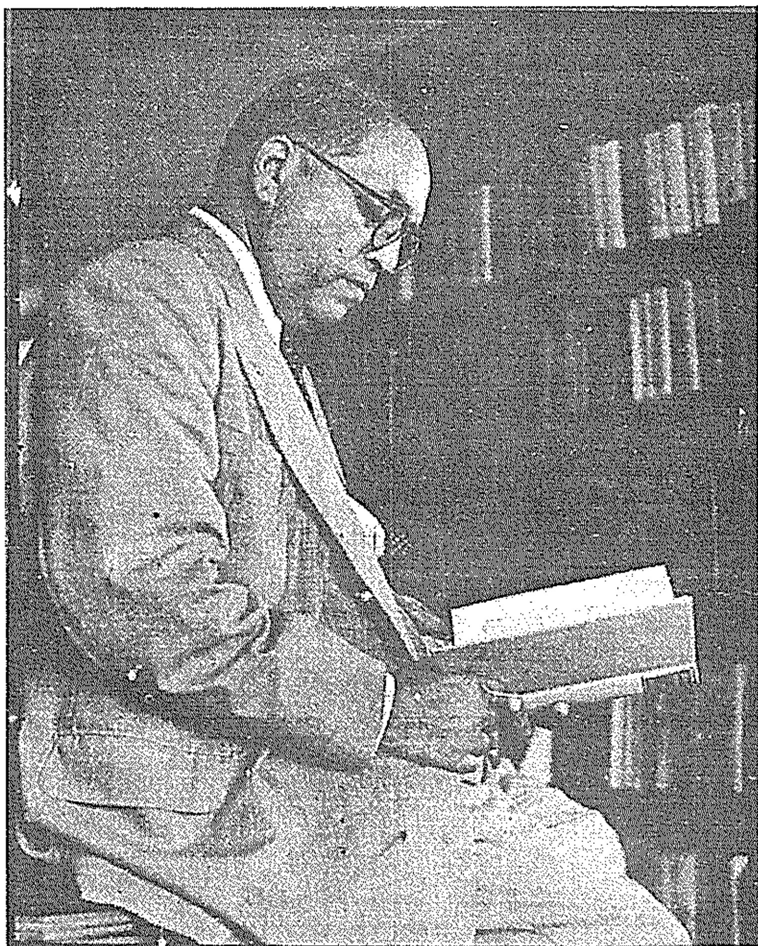
டாக்டர் பாபாசாகேப்

அம்பேத்கர் :

பேச்சும் எழுத்தும்

நூல் தொகுப்பு

தொகுதி 14



டாக்டர் பாபாசாகேப் அம்பேத்கர்

தோற்றம்: ஏப்ரல் 14, 1891 பரிநிர்வாணம் : டிசம்பர் 6, 1956

பிராமண அறிவாளிகளின் போக்கு எத்தகையதாக இருப்பினும் நான் மேற்கொண்ட பணியைத் தொடர்வது எனது கடமை. இந்த வகுப்பினரது தோற்றம் இன்னமும் ஆய்வு செய்யப்படவேண்டிய ஒரு பொருளாக இருந்துவருகிறது. துரதிருஷ்டசாலிகளான இந்த வகுப்பினர்களில் ஒரு பிரிவைப் பற்றி அதாவது தீண்டப்படாதவர்களைப் பற்றி இந்த நூல் கூறுகிறது. இந்த மூன்று வகுப்பினரிலும் தீண்டப்படாதவர்கள்தான் எண்ணிக்கையில் மிகவும் அதிகமானவர்கள். அவர்கள் எவ்விதம் உருவானார்கள் என்பதும் இயல்புக்கு மிகவும் புறம்பானதாக இருக்கிறது. அவர்களது தோற்றமூலம் குறித்து இதுவரை ஆழமான, அடிப்படையான ஆய்வு மேற்கொள்ளப்படவில்லை. இந்துக்கள் இத்தகைய ஆய்வினை மேற் கொள்ளாதது முற்றிலும் புரிந்து கொள்ளக் கூடியதே. தீண்டாமையைக் கடைப் பிடிப்பதில் எத்தகைய தவறும் இருப்பதாக பழைய பழுத்த வைதிக இந்து கருதுவதில்லை, அவனுக்கு இது இயல்பான, இயற்கையான, பொதுமுறையான ஒரு விஷயம், இதனால் அவன் இதற்குக் கழுவாய் தேடுவதற்கோ அல்லது சமாதானம் கூறுவதற்கோ முயல்வதில்லை. ஆனால் புதிய நவீனகால இந்துவின் விஷயம் அப்படியல்ல; அவன் தவறை உணர்கிறான். எனினும் பகிரங்கமாக இது குறித்து விவாதிப்பதற்கு வெட்கப்படுகிறான்; தீண்டாமை போன்ற கயமைத்தனமான, கொடிய, அருவருக்கத்தக்க, இகழார்ந்த சமூக சட்ட திட்டங்களை இந்து நாகரிகம் தன்னுள் கொண்டிருக்கும் அவலட்சணம் எங்கே அயல்நாட்டவர்களுக்குத் தெரிந்துவிடுமோ என்று அவன் அச்சம் கொள்கிறான். ஆனால் இதில் வேதனைக்குரிய விந்தை என்னவென்றால் சமூக அமைப்புகளைப் பற்றி ஆராய்ந்துவரும் ஐரோப்பிய ஆராய்ச்சியாளர்களின் கவனத்தை தீண்டாமைப் பிரச்சினை ஈர்க்கத் தவறிவிட்டதேயாகும். இது ஏன் என்று புரிந்துகொள்வது கடினமாக இருக்கிறது. எனினும் உண்மை நிலைமை இதுதான்.

- டாக்டர் பாபாசாகேப் அம்பேத்கர்

- 'தீண்டப்படாதார் என்பவர் யார்?' முன்னுரை

This Volume XIV in Tamil forms the Second part of the English Edition Volume 7: **Dr. Babasaheb Ambedkar - Writings and Speeches - published by the Education Department, Government of Maharashtra, 1990.**

முதற் பதிப்பு : 1999
சக, 1921

விலை : ரூ. 25/-
நூலகப் பதிப்பு: ரூ. 85/-

வெளியீட்டாளர் :

டாக்டர் அம்பேத்கர் பவுண்டேஷன்
நல அமைச்சகம்,
இந்திய அரசு,
25, அசோகா சாலை,
புதுடில்லி.

விற்பனை நிலையம்:

நியூ செஞ்சுரி புக் ஹவுஸ் (பி) லிமிடெட்.,
41 B, சிட்கோ இண்டஸ்டிரியல் எஸ்டேட்,
அம்பத்தூர், சென்னை - 98.

அச்சிட்டோர்:

பாவை பிரிண்டர்ஸ் (பி) லிமிடெட்.,
142, ஜானி ஜான் கான் ரோடு,
ராயப்பேட்டை, சென்னை - 600 014.
தொலைபேசி: 8532441, 8532973.

ஆலோசனைக்குழு

திருமதி மேனகா காந்தி
நலத்துறை இராஜாங்க அமைச்சர்
(தனிப்பொறுப்பு)
இந்திய அரசு

திரு. தர்மசிங் மௌர்ய
செயற்குழு உறுப்பினர்
டாக்டர் அம்பேத்கர் பவுண்டேஷன்

திரு. டி.கே. மணவாளன்,
செயலாளர், நல அமைச்சகம்

திரு. ஏ.கே. சௌத்ரி,
இணைச் செயலாளர், நல அமைச்சகம்
மற்றும் உறுப்பினர் - செயலாளர்
டாக்டர் அம்பேத்கர் பவுண்டேஷன்

நிர்வாகப் பதிப்பாளர் (தமிழ்) :
டாக்டர் எஸ். பெருமாள், எம்.ஏ., எம்.பில்., பிஎச்.டி.,

ஆங்கில நூல் தொகுப்பாளர் :

திரு. வஸந்த் மூன்
பம்பாய்

தமிழ் நூல் பதிப்பாளர் :

டாக்டர் எஸ். பெருமாள்

மொழிபெயர்ப்பாளர் :

திரு. ரா. ரங்கசாமி (மாஜினி)

ஒப்புநோக்கியோர் :

டாக்டர் எஸ். பெருமாள்

பிழைதிருத்த உதவி:

பேராசிரியர் எஸ். தேவராசன்

அணிந்துரை

மனிதர்களுக்குள் சிலர் தங்களை உயர்ந்தவர்கள் என்றும் பிறரைத் தாழ்ந்தவர்கள் என்றும் சிலர் தாங்கள் மேன்மையான வர்கள் என்றும் பிறர் இழிந்தவர்கள் என்றும் கருதுவதற்கும், மக்களில் சிலர் தொடர்ந்து வன்முறைக்கு அஞ்சியே வாழ் வதற்கும், சிலர் எளியவர்கள் மீது வன்கொடுமைகள் இழைப் பதற்கும் ஒருவர் இன்னொருவரைத் தீண்டுவதனாலேயே தீட்டுப்பட்டு விடுகிறது என்று ஏசுவதற்கும் அனுமதிக்கும் ஒரு மனித நாகரிகத்தை எண்ணிப் பார்க்கவே அஞ்சி நடுக்கம் ஏற் படுகின்றது. அறிவியல் வளர்ந்தோங்கியுள்ள இந்தக் காலத் திலும் இத்தகைய சமூகத் தீமைகள் இங்குமங்குமாக நிலவு வதைக் காண்கிறோம். இந்தத் தீய வழக்கத்தைத் தடுத்து நிறுத்து வதற்காகப் பாடுபடுவோர் பாராட்டுக்குரியவர்களாவர். கடந்த காலங்களிலும் இந்த வகையில் பாடுபட்டவர்கள் பலர் இருந் துள்ளனர். மகாத்மா புத்தர் புதியதொரு சமத்துவத் தத்துவத்தை வழங்கியவராவார். மக்களின் உயர்வுக்குச் சமூகப் பணியாளர் களும், அரசியல்வாதிகளும் பலர் பாடுபட்டுள்ளனர். ஆனால் டாக்டர் அம்பேத்கர் அவர்கள் சமூக அவலங்களையும், சமத் துவமின்மையையும் மிக வன்மையாக எதிர்த்துப் போராடி யவர்.

சமத்துவத்தை அடித்தளமாகக் கொண்டு அவர் உருவாக் கிய இந்திய அரசியலமைப்புச் சட்டத்தின் அடிப்படையில் சம உரிமையுள்ள சமுதாயம் அமைந்திட நம் அரசு முனைந் துள்ளது. டாக்டர் பாபாசாகேப் அம்பேத்கர் அவர்கள் எழுதி யுள்ள 'தீண்டப்படாதார் என்பவர்கள் யார்? அவர்கள் எவ்வாறு தீண்டப்படாதார் ஆயினர்?' என்னும் அரிய ஆராய்ச்சி நூலைப் படித்த பின்பு, இந்தப் பொருளைப் பற்றி மக்கள் ஆழ்ந்து சிந்திப்பார்கள் என்று கருதுகின்றேன். அதன் விளைவாக, சமத் துவமின்மை வளர்வதற்கும் எவ்வகையிலும் அதற்கு ஊக்க மளிப்பதற்கும் அனுமதிக்காத நிலை ஏற்படும். கண்ணீரும் செந்நீரும் சிந்தி நமது முன்னோர்கள் பெற்றுத் தந்துள்ள சுதந் திரத்தைப் பேணிக்காப்பது நமது தலையாய கடமையாகும்.

நல்வாழ்த்துக்கள்!

(ஒப்பம்) மேனகா காந்தி
(திருமதி மேனகா காந்தி)
நலத்துறை இராஜாங்க அமைச்சர்
(தனிப் பொறுப்பு), இந்திய அரசு

புதுடில்லி

வாழ்த்துரை

பாரத ரத்னா டாக்டர் பாபாசாகேப் பி.ஆர். அம்பேத்கர், இந்திய நாட்டின் புகழார்ந்த தவப்புதல்வர்களில் ஒருவராகவும், நம் தாய்நாட்டின் உண்மையான தேசபக்தராகவும் விளங்கிய வர். அதோடு, சட்டவல்லுநராக, சிந்தனையாளராக, நூலாசிரிய ராக, தீவிர சீர்திருத்தவாதியாக, அரசியலமைப்புச் சட்டத்தை உருவாக்கியவராக, ஆற்றல் மிக்க பேச்சாளராகப் பலதுறைகளில் வல்லுநராக விளங்கியவர். ஒடுக்கப்பட்ட மக்களின் உரிமை களைப் பேணிக்காப்பதற்குத் தம் வாழ்நாள் முழுவதும் அயராது போராடியவர். நமது சமுதாயத்தில் நலிந்த பிரிவினராக உள்ள மக்களின் முன்னேற்றத்திற்கு இடையறாது பணியாற்றுவோருக்கு அவருடைய வாழ்வும், தொண்டும் ஊக்கத்தையும் எழுச்சியை யும் தருவதாகும். இவை அனைத்திற்கும் மேலாக, இந்திய நாட்டின் ஒற்றுமைக்கும், சுதந்திரம், சமத்துவம், சகோதரத் துவம் ஆகியவற்றின் அடிப்படையில் அமைந்த சமுதாயம் உருவாவதற்கும் உரத்த குரலெழுப்பிய சிறப்புக்குரியவர்.

நூல்களைப் படிப்பதில் டாக்டர் அம்பேத்கர் பேரார்வம் கொண்டவர், அதனை வாழ்வின் முன்னேற்றத்திற்கும் கல்வி வளர்ச்சிக்கும் பெரும் சாதனமாகக் கருதியவர். பகவான் புத்தர், கார்ல் மார்க்ஸ், கபீர், மகாத்மா பூலே முதலிய பெரியவர்களின் சிந்தனைகளின் தாக்கத்தை அவருடைய நூல்களில் காணலாம்.

இந்திய அரசு வெளியிட்டு வரும் டாக்டர் அம்பேத்கர் அவர் களின் நூல் தொகுதிகள் தமிழக மக்களுக்கும் நம் நாட்டிலுள்ள நலிந்த மக்களின் முன்னேற்றத்திற்கும் தமது ஆற்றலையும், அரிய நேரத்தையும் அர்ப்பணித்துப் பாடுபட்டு வரும் சமூகப் பணியாளர்களுக்கும் பெரும் மகிழ்ச்சியையும் எழுச்சியையும் அளிக்கும் என நம்புகின்றேன்.

(ஒ-ம்.)

டாக்டர் எம்.எஸ். அகமது

புதுடில்லி

இணைச் செயலாளர் /
உறுப்பினர் செயலாளர்,
டாக்டர் அம்பேத்கர் பவுண்டேஷன்,
சமூகநீதி மற்றும் அதிகாரமளிப்புத்துறை,
இந்திய அரசு,

தமிழ் நூல் பதிப்பாசிரியர் உரை

மகாராஷ்டிர மாநில அரசு ஆங்கிலத்தில் வெளியிட்டு வரும் டாக்டர் பாபாசாகேப் பி.ஆர். அம்பேத்கர் அவர்களின் நூல் தொகுப்பு வரிசையில் ஏழாவது தொகுதி, தமிழில் இரு பகுதிகளாக வெளியிடப்படுகின்றது. தமிழில் முதல் பகுதி பதின்மூன்றாவது தொகுதியாகவும், இரண்டாம் பகுதி பதினான்காவது தொகுதியாகவும் அமைந்துள்ளது.

இந்திய மக்களிடையே தீண்டப்படாதவர்கள் என்றொரு வகுப்பினர் எப்படி உருவானார்கள், தீண்டாமை வழக்கம் எப்போது உருவானது என்பது பற்றிய நேர்மையான ஆய்வு நெடுங்காலமாகப் புறக்கணிக்கப்பட்டு வந்துள்ளது. இந்தக் குறையைப் போக்கும் வகையில் விரிவான ஆதாரங்களின் அடிப்படையில் தீண்டாமையின் தோற்றமும் விளைவுகளும் விரிவாக இந்த நூலில் ஆய்வு செய்யப்பட்டுள்ளது. பெருந் தொகையினரான மக்கள் மனிதாபிமானமற்ற கொடுமை களுக்கு ஆளாகி வந்திருப்பது ஒழிந்திட வேண்டும் என்னும் நல்லறிவு பரவுவதற்கு இந்த நூல் மிக இன்றியமையாதது.

ஆங்கில மொழியில் சிறந்த சிந்தனைக் களஞ்சியமாக விளங்கும் டாக்டர் அம்பேத்கர் அவர்களின் நூல்களை மக்க ளுக்குப் பயன்படும் வகையில் தமிழிலும் ஏனைய இந்திய மொழிகளிலும் வெளியிடும் மகத்தான பணியை மேற்கொண் டுள்ள இந்திய அரசின் நலத்துறையும், டாக்டர் அம்பேத்கர் பவுண்டேஷனும் பாராட்டுதலுக்கு உரியவை. இந்த நூல்களை மொழிபெயர்க்கும் பணியைப் பலர் மேற்கொள்வதால் மொழி நடையிலும், சொல்லாட்சியிலும் வேறுபாடு ஏற்படுவது தவிர்க்க இயலாததாகியுள்ளது. இந்தக் குறைகளைத் தமிழ் மக்கள் பொறுத்துக் கொள்வார்கள் என நம்புகின்றோம்.

இந்த அரிய பணியில் ஈடுபட்டுள்ள மொழிபெயர்ப்பாளர் கள், ஒப்புநோக்குவோர் ஆகிய யாவரும் நன்றிக்குரியவர்கள். முந்தைய தொகுதிகளைப் போலவே இந்தத் தொகுதியையும் மக்கள் வரவேற்று ஏற்பார்கள் என நம்புகின்றோம்.

எஸ். பெருமாள்
தமிழ்நூல் பதிப்பாசிரியர்.

தீண்டப்படாதவர்கள்

தீண்டப்படாதார் என்பவர்கள் யார்?
அவர்கள் எவ்வாறு
தீண்டப்படாதார் ஆயினர்?

டாக்டர் பி.ஆர். அம்பேத்கர்

(1948 ஆண்டில் வெளிவந்த பதிப்பின் மறுபதிப்பு)

தீண்டப்படாதவரிடையே பிறந்து
தமது பக்தியாலும், ஒழுக்க நலன்களாலும்
அனைவரின் பெருமதிப்பைப் பெற்றுப்
புகழ்மிகு திருவருட் செல்வர்களாகத்
திகழ்ந்த
நந்தனார்
இரவிதாஸ்
சோகாமேளர்
ஆகிய மூவர்
நினைவுக்கு உரிமையாக்கப்பட்டது

பொருளடக்கம்

முன்னுரை

"சூத்திரர்கள் - யார்? அவர்கள் எவ்வாறு இந்தோ- ஆரிய சமுதாயத்தில் நான்காவது வருணத்தினராக ஆயினர்?'' என்ற எனது ஆய்வுக் கட்டுரை 1946 ஆம் ஆண்டில் பிரசுரிக்கப்பட்டது; அதன் தொடர்ச்சியே இந்த நூல். சூத்திரர்களைத் தவிர இதர மூன்று சமூகப் பிரிவினரை இந்து நாகரிகம் தோற்றுவித்துள்ளது. இத்தகைய இந்து மக்கள் இருந்து வருவது குறித்து எந்த அளவுக்கு அக்கறை காட்ட வேண்டுமோ அந்த அளவுக்கு அக்கறை காட்டப்படவில்லை. மேலே குறிப்பிடப்பட்ட மூன்று சமூகப் பிரிவினர் வருமாறு:

i) குற்றப் பரம்பரையினர், இவர்களது எண்ணிக்கை சுமார் 2 கோடி சொச்சம்;

ii) ஆதிவாசிகள், இவர்களது எண்ணிக்கை ஏறத்தாழ 1.5 கோடி;

iii) தீண்டப்படாதவர்கள், இவர்களின் எண்ணிக்கை கிட்டத் தட்ட 5 கோடி.

இப்படிப்பட்ட வகுப்பினர் இருந்துவருவது ஒரு மாபெரும் மானக்கேடாகும், அவக்கேடாகும். இந்த சமூக சீர்கேடுகளின், விபரீத விளைவுகளின் வெளிச்சத்தில், பகைப்புலனில் பார்க்கும்போது, இந்து நாகரிகம் என்பது ஒரு நாகரிகம் என்று அழைப்பதற்கே அருகதை யற்றதாகிவிடுகிறது! மனித குலத்தின் ஒரு பகுதியை இவ்வாறு அடக்கி ஒடுக்கி அடிமைப்படுத்துவது என்பது கொடிதினும் கொடிதான, பேய்த்தனமான, அவமானகரமான ஒரு சூழ்ச்சியாகும்; அப்பட்டமான வஞ்சகமாகும். பெரும்பழி, குரூர அவமதிப்பு என்பது தான் இதற்குச் சரியான பெயராக இருக்கமுடியும். குற்றமிழைப்பதை ஓர் அங்கீகரிக்கப்பட்ட வாழ்க்கைத் தொழிலாக ஏற்றுக்கொள்ளும் படி போதிக்கப்படுகின்ற ஒரு மக்களைத் தோற்றுவித்திருக்கும் ஒரு நாகரிகத்தைப் பற்றிவேறு என்ன சொல்லமுடியும்? நாளுக்கு நாள் வளர்ந்தோங்கிவரும் நாகரிகத்துக்கு இடையே பண்டைக்கால காட்டு மிராண்டித்தனமான வாழ்க்கை வாழும் அவல நிலைக்கு, இழி நிலைக்குத் தள்ளப்பட்டுள்ள மற்றொருவகை பிரிவு மக்களை உருவாக்கி இருக்கும் ஒரு நாகரிகத்தைப் பற்றி வேறு என்ன கூற முடியும்? இதேபோன்று, மனித உறவுக்கு, சமூகக் கூட்டுறவுக்கு அப்பாற்பட்டவர்களாக, தொட்ட மாத்திரத்திலேயே தீட்டு ஏற்படுத்தி

விடக் கூடியவர்களாக, மிக மிக இழிவானவர்களாக, ஈனமானவர் களாக நடத்தப்படும் மூன்றாவதொரு வகைப் பிரிவு மக்களைப் படைத்திருக்கும் ஒரு நாகரிகத்தைப் பற்றி வேறு என்ன சொல்ல முடியும்?

வேறு நாடாக இருந்தால் இத்தகைய வகுப்பினர் இருந்து வருவது மனச்சான்றைக் குத்தி குடைந்திருக்கும்; அவர்களது மரபு மூலம் பற்றி ஆழமான ஆய்வு நடந்திருக்கும். ஆனால் ஓர் இந்துவின் மனத்தில் இவை இரண்டுமே நிகழவில்லை. இதற்கான காரணம் வெளிப்படையானது, சிக்கலற்றது. இந்த வகுப்பினர் இருந்து வருவதை இரங்கத்தக்கதாகவோ, அவமானகரமானதாகவோ, இந்து கருதுவ தில்லை; இந்தப் பழிபாவத்துக்குப் பிராயச்சித்தம் தேடவேண்டும் அல்லது இந்த இழிநிலை எப்படித் தோன்றிற்று, அது எவ்வாறு வளர்ந்து வலுப்பெற்றது என்பதை ஆராயவேண்டும் என்றும் அவன் உணர்வதில்லை. அதேசமயம் அவனது நாகரிகம் மிகத் தொன்மை யானது மட்டுமல்ல, பல அம்சங்களில் ஈடுஇணையற்றது, தன்னே ரில்லாதது என்றும் ஒவ்வொரு இந்துவும் போதிக்கப்படுகிறான். தனது நாகரிகத்தைப் போற்றிப் புகழ்வதிலும், தலைமீது தூக்கி வைத்துக் கொண்டு கொண்டாடுவதிலும் எந்த இந்துவும் ஒரு போதும் சலிப்ப தில்லை, சளைப்பதில்லை. இந்து நாகரிகம் மிகப் பழமையானது என்று கூறப்படுவதைப் புரிந்துகொள்ள முடியும். அதனை ஏற்கவும் கூட முடியும். ஆனால் இந்து நாகரிகம் தன்னிகரில்லாதது, ஒப்பற்றது என்று எந்த அடிப்படையில் உரிமை கொண்டாடுகிறது என்பதைப் புரிந்துகொள்வது அவ்வளவு எளிதல்ல. இந்துக்கள் விரும்பாவிட் டாலும், இந்துக்கள் அல்லாதவர்களைப் பொறுத்தவரையில், இத்தகைய உரிமையை இந்துக்கள் ஒரே ஓர் அடிப்படையில்தான் கொண்டாடமுடியும். இந்து நாகரிகம் தோற்றுவித்துள்ள இந்த வகுப்பினர் இருந்துவருவதே அந்த அடிப்படை. இத்தகைய வகுப் பினர் இருந்து வருவது ஒரு தனித்தன்மை வாய்ந்த நிகழ்வுப்போக்கு என்பதில் ஐயமில்லை; எனவே எந்த இந்துவும் இதனைக் கிளிப் பிள்ளைபோல் திரும்பத் திரும்பக்கூறவேண்டிய அவசியமில்லை; ஏனென்றால் இதனை யாரும் மறுக்கமாட்டார்கள். இது பெருமிதம் கொள்வதற்குப்பதிலாக வெட்கித் தலைகுனிய வேண்டிய விஷயம் என்பதை இந்துக்கள் உணரவேண்டும்.

இந்து நாகரிகத்தின் உயர்விலும், புனிதத்திலும், நல்லறி வாற்றலிலும், இவ்வாறு தவறான ஆழ்ந்த நம்பிக்கை கொண்டிருப் பதற்கு இந்து கற்றறிவாளர்களின் விநோதமான சமூகக் கண் ணோட்டமே முற்றிலும் காரணம்.

இன்று அனைத்துப் புலமையும் பிராமணர்களிடமே கட்டுண்டு கிடக்கிறது. ஆனால் அப்படியிருந்தும் துரதிருஷ்டவசமாக எந்தப் பிராமண அறிஞரும் ஒரு வால்டேராகச் செயல்படுவதற்கு இதுவரை முன்வரவில்லை; எதிர்காலத்திலும் இத்தகைய ஒரு பிராமண அறிஞர் அரங்கில் தோன்றுவார் என்றும் தோன்றவில்லை. இந்த வால்டேர் யார்? கத்தோலிக்க திருச்சபையின் சித்தாந்தங்களுக்கு மத்தியில் வாழ்ந்து வளர்ந்தவர்; எனினும் விரைவிலேயே அந்த சித்தாந்தங்களுக்கு எதிராகவே கிளர்ந்தெழுந்து, குரல் எழுப்பும் அறிவாற்றல், நேர்மை அவரிடமிருந்தது. பிராமணர்களால் ஒரு வால்டேரை உருவாக்கமுடியவில்லையே என்பது அவர்களது புலமைக்கு இகழ் சேர்க்கிறது; அவர்களது அறிவாற்றலுக்கு அவப் பெயர் தேடித்தருகிறது. பிராமண அறிஞர் என்பவர் ஒரு கற்றறிந்த மனிதரே தவிர அவர் ஓர் ஆய்வறிவாளர் அல்ல என்பதை மனத்திற் கொண்டால் இதில் வியப்படைவதற்கு எதுவுமில்லை. கற்றறிந்த வருக்கும் ஆய்வறிவாளருக்கும் மலைக்கும் மடுவுக்குமுள்ள வேறுபாடு இருக்கிறது. முந்தியவர் வர்க்க உணர்வு கொண்டவர்; தமது வர்க்க நலன்களில் கண்ணும் கருத்தும் கொண்டவர். பிந்தியவரோ கட்டறுந் தவர்; வர்க்க நோக்கங்களுக்கு அடிமையாகாமல், ஊசலாடாமல் சுதந்திரமாகச் செயல்படக்கூடியவர். பிராமணர்கள் படித்தவர்களாக மட்டுமே இருப்பதால் அவர்களால் ஒரு வால்டேரை தங்கள் மத்தியில் தோற்றுவிக்க முடியவில்லை.

பிராமணர்களால் ஏன் ஒரு வால்டேரை உருவாக்க முடிய வில்லை? இந்தக் கேள்விக்கு மற்றொரு கேள்வியைக் கொண்டு தான் பதிலளிக்க முடியும். துருக்கி சுல்தான் முகமதிய உலகின் சமயத்தை ஏன் ஒழித்துக்கட்டவில்லை? போப்பாண்டவர் கத்தோ லிக்க மதத்தை ஏன் பழித்துரைக்கவில்லை? பிறக்கும்போதே இருதயக் கோளாறுகளால் பீடிக்கப்பட்டு உடல்முழுதும் நீலம் பூத்த குழந்தைகள் அனைவரையும் கொன்றுவிடும்படி பிரிட்டிஷ் நாடாளுமன்றம் ஏன் சட்டம் இயற்றவில்லை? சுல்தானோ, போப்போ அல்லது பிரிட்டிஷ் நாடாளுமன்றமோ இவற்றை எல்லாம் செய்யாததற்கு என்ன காரணமோ அதே காரணத்தால்தான் பிராம ணர்களாலும் ஒரு வால்டேரை உருவாக்க இயலவில்லை. ஒருவனது சுயநலம் அல்லது அவன் சார்ந்த வகுப்பினது சுயநலம் எப்போதுமே ஓர் அகக்கட்டுப்பாடாகச் செயல்பட்டு, அவனது அறிவாற்றலின் திசை வழியை நிர்ணயிக்கிறது. பிராமணர்கள் பெற்றுள்ள அதிகாரமும் அந்தஸ்தும் இந்து நாகரிகம் அவர்களுக்கு அருள்கொடையாக அளித்தவையே ஆகும்; அது அவர்களைத் தெய்வீக மனிதர்களாகப் பாவிக்கிறது; கீழ்த்தட்டுகளிலுள்ள வகுப்பினரை எல்லாவிதமான

இன்னல் இடுக்கண்களுக்கும் உள்ளாக்குகிறது; அவர்கள் வீறு கொண்டெழுந்து தங்கள்மீது பிராமணர்களுக்குள்ள ஆதிக்கத்துக்குச் சவால் விடாதபடி, அதற்கு ஆபத்தை உண்டுபண்ணாதபடிப் பார்த்துக் கொள்கிறது. ஒவ்வொரு பிராமணனும் அவன் வைதிகனாக இருந் தாலும் அல்லது வைதிகனல்லாதவனாக இருந்தாலும், அவன் புரோ கிதனாக இருந்தாலும் அல்லது கிரகஸ்தனாக இருந்தாலும், அவன் படித்த அறிவாளியாக இருந்தாலும் அல்லது படிக்காதவனாக இருந் தாலும் பிராமண ஆதிக்கத்தை நிலைநாட்டுவதில் அளவற்ற ஆர் வமும் அக்கறையும் கொண்டவனாக இருக்கிறான். அப்படியிருக்கும் போது பிராமணர்கள் எவ்வாறு வால்டேர்களாக இருக்க முடியும்? பிராமணர்களிடையே ஒரு வால்டேர் தோன்றுவது பிராமண ஆதிக் கத்தை வளர்த்து வலுப்படுத்தும் நோக்கம் கொண்ட ஒரு நாகரித்தைப் பேணிக்காக்கும் முயற்சிக்கு நிச்சயம் குந்தகத்தையே ஏற்படுத்தும். இங்கு நாம் கூற வந்த கருத்து என்ன வெனில், ஒரு பிராமண அறிஞனது அறிவாற்றல் தனது நலனைப் பாதுகாக்கவேண்டும் என்ற கவலையால், ஏக்கத்தால் பெரிதும் கட்டுப் படுத்தப்படுகிறது என்பதே ஆகும். இந்த அகக் கட்டுப்பாட்டால் அவன் வெகுவாக அவதி யுறுகிறான்; இதன் விளைவாக தனது அறிவாற்றல் நேர்மையோடும் நியாயத்தோடும் செயல்பட அவன் அனுமதிப்பதில்லை. தனது வகுப்பின் நலன்களும், தனது சொந்த நலன்களும் பாதிக்கப்படுமோ என்று அவன் அஞ்சுகிறான்.

ஆனால் பிராமணிய இலக்கியத்தை அம்பலப்படுத்தும் எந்த ஒரு முயற்சியின்பாலும் பிராமண அறிஞன் காட்டும் சகிப்புத் தன்மையற்ற போக்கு எவரையும் எரிச்சல் கொள்ளவே செய்யும். அவசியம் ஏற்படும்போதுகூட மூடநம்பிக்கைகளைச் சாடுபவனாக அவன் நடந்துகொள்ள மாட்டான். இத்தகைய திறன்படைத்த பிராமணரல்லாத எவனையும் இத்தகைய பணியைச் செய்வதற்கும் அனுமதிக்கமாட்டான். பிராமணரல்லாத எவனாவது இத்தகைய முயற்சியில் ஈடுபட்டால் பிராமண அறிஞர்கள் ஒன்றுசேர்ந்து சதித் திட்டம் தீட்டுவார்கள்; அவனுக்கு எத்தகைய மதிப்பும் மரியாதையும் தரமாட்டார்கள்; ஏதேனும் அற்பக் காரணங்களைக் கூறி அவனை அப்பட்டமாகக் கண்டிப்பார்கள் அல்லது அவனது படைப்பு பய னற்றது, சல்லிக்காசு பெறாதது என்று முத்திரை குத்துவார்கள். பிராமணிய இலக்கியத்தின் சொரூபத்தை வெளிப்படுத்திய எழுத் தாளன் என்றமுறையில் நானும் இத்தகைய கீழ்த்தரமான மோசடி களுக்கும் சூழ்ச்சிகளுக்கும் இலக்கானவன்தான்.

பிராமண அறிவாளிகளின் போக்கு எத்தகையதாக இருப் பினும் நான் மேற்கொண்ட பணியைத் தொடர்வது எனது கடமை.

இந்த வகுப்பினரது தோற்றம் இன்னமும் ஆய்வு செய்யப்படவேண்டிய ஒரு பொருளாக இருந்துவருகிறது. துரதிருஷ்டசாலிகளான இந்த வகுப்பினர்களில் ஒரு பிரிவைப்பற்றி அதாவது தீண்டப்படாதவர் களைப் பற்றி இந்த நூல் கூறுகிறது. இந்த மூன்று வகுப்பினரிலும் தீண்டப்படாதவர்கள்தான் எண்ணிக்கையில் மிகவும் அதிகமான வர்கள். அவர்கள் எவ்விதம் உருவானார்கள் என்பதும் இயல்புக்கு மிகவும் புறம்பானதாக இருக்கிறது. அவர்களது தோற்றமூலம் குறித்து இதுவரை ஆழமான, அடிப்படையான ஆய்வு மேற்கொள்ளப்பட வில்லை. இந்துக்கள் இத்தகைய ஆய்வினை மேற்கொள்ளாதது முற்றிலும் புரிந்துகொள்ளக்கூடியதே. தீண்டாமையைக் கடைப் பிடிப்பதில் எத்தகைய தவறும் இருப்பதாக பழைய பழுத்த வைதிக இந்து கருதுவதில்லை, அவனுக்கு இது இயல்பான, இயற்கை யான, பொதுமுறையான ஒரு விஷயம், இதனால் அவன் இதற்குக் கழுவாய் தேடுவதற்கோ அல்லது சமாதானம் கூறுவதற்கோ முயல் வதில்லை. ஆனால் புதிய நவீனகால இந்துவின் விஷயம் அப்படி யல்ல; அவன் தவறை உணர்கிறான். எனினும் பகிரங்கமாக இது குறித்து விவாதிப்பதற்கு வெட்கப்படுகிறான்; தீண்டாமை போன்ற கயமைத்தனமான, கொடிய, அருவருக்கத்தக்க, இகழார்ந்த சமூக சட்டதிட்டங்களை இந்து நாகரிகம் தன்னுள் கொண்டிருக்கும் அவ லட்சணம் எங்கே அயல்நாட்டவர்களுக்குத் தெரிந்துவிடுமோ என்று அவன் அச்சம் கொள்கிறான். ஆனால் இதில் வேதனைக்குரிய விந்தை என்னவென்றால் சமூக அமைப்புகளைப் பற்றி ஆராய்ந்துவரும் ஐரோப்பிய ஆராய்ச்சியாளர்களின் கவனத்தை தீண்டாமைப் பிரச் சினை ஈர்க்கத் தவறிவிட்டதேயாகும். இது ஏன் என்று புரிந்து கொள்வது கடினமாக இருக்கிறது. எனினும் உண்மை நிலைமை இதுதான்.

எனவே, அனைவராலும் அறவே புறக்கணிக்கப்பட்டுவிட்ட ஒரு துறையை ஆராயும் ஒரு முன்னோடி முயற்சியாக இந்நூலைக் கருதலாம். ஆய்வுக்கு எடுத்துக் கொள்ளப்பட்டுள்ள பிரதான பிரச் சினையின், அதாவது தீண்டாமையின் தோற்றம் குறித்த பிரச்சினை யின் ஒவ்வொரு அம்சத்தையும் இந்த நூல் அலசி ஆராய்கிறது; அத்துடன் நிற்காமல், இது சம்பந்தப்பட்ட சகலபிரச்சினைகளையும் துருவித் துருவி ஆராய்கிறது. இவற்றில் சில பிரச்சினைகளை வெகுசிலரே அறிவர்; அவற்றை அறிந்தவர்கள்கூட அவற்றால் திகைப்படைகின்றனர்; அவற்றிற்கு எவ்வாறு பதில் சொல்வது என்று தெரியாது திணறுகின்றனர். பின்கண்ட சில கேள்விகளைப் பற்றி இந்த நூல் ஆராய்வதை இதற்கு உதாரணமாகக் கூறலாம்:

தீண்டப்படாதோர் கிராமத்துக்கு வெளியே ஏன் வசிக்கின்றனர்? மாட்டிறைச்சி தின்பது ஏன் தீண்டாமைக்கு இட்டுச் செல்கிறது? இந்துக்கள் என்றுமே மாட்டிறைச்சி உட்கொண்டதில்லையா? பிராமணரல்லாதவர்கள் மாட்டிறைச்சி தின்பதை ஏன் கைவிட்டார்கள்? பிராமணர்களை சைவ உணவு உண்பவர்களாக ஆக்கியது எது? இவ்வாறு எத்தனை எத்தனையோ கேள்விகள். இந்தக் கேள்விகள் ஒவ்வொன்றுக்கும் இந்தநூல் விடை அளிக்கிறது. இந்தக் கேள்விகளுக்கு இந்நூலில் தரப்பட்டிருக்கும் விடைகள் அனைத்தையும் உள்ளடக்கியவையாக இல்லாதிருக்கலாம். எனினும் பழைய விஷயங்களைப் புதிய கண்ணோட்டத்தில் பார்ப்பதற்கு இந்த நூல் உதவுகிறது.

தீண்டாமையின் தோற்றம் குறித்து இந்த நூலில் முன்வைக்கப்பட்டிருக்கும் கோட்பாடு புதுமையானதொரு கோட்பாடாகும். அதில் பின்கண்ட முன்மொழிவுகள், கருத்துரைகள் அடங்கியுள்ளன:

1. இந்துக்களுக்கும் தீண்டப்படாதோருக்கும் இடையே இன வேறுபாடு ஏதும் இல்லை;

2. தீண்டாமை நடைமுறைக்கு வருவதற்கு முன்னர் ஆரம்பத்தில் இந்துக்களுக்கும் தீண்டப்படாதோருக்கும் இடையேயான வேறுபாடு குலமரபுக் குழுவினருக்கும் அந்நியகுல மரபுக் குழுவிலிருந்து வெளியேற்றப்பட்டவர்களுக்கும் இடையேயான வேறுபாடாக அமைந்திருந்தது. இரண்டாவதாகக் குறிப்பிடப்பட்டவர்கள்தான் பின்னர் தீண்டப்படாதவர்களாக நடத்தப்பட்டனர்.

3. தீண்டாமைக்கு எவ்வாறு இன அடிப்படை இல்லையோ அவ்வாறே தொழில்ரீதியான அடிப்படையும் இல்லை.

4. தீண்டாமை தோன்றியதற்கு இரண்டு மூலவேர்கள் உள்ளன:

   அ. பிராமணர்கள் பௌத்தர்களிடம் காட்டியது போன்று இந்த பிரிந்துசென்றவர்களிடம் காட்டிய வெறுப்பும் பகைமையும்.

   ஆ. ஏனையோர் கைவிட்டு விட்ட பிறகு மாட்டிறைச்சி உண்பதைப் பிரிந்து சென்றவர்கள் தொடர்ந்து கடைப்பிடித்தது.

5. தீண்டாமையின் அடிமூலத்தைத் தேடும்போது, தீண்டப் படாதோரை தூய்மையற்றவர்களிடமிருந்து வேறுபடுத்திக் காண்பதற்கு கவனம் எடுத்துக்கொள்ளவேண்டும். எல்லா வைதிக எழுத்தாளர்களும் தூய்மையற்றவர்களை தீண்டப் படாதவர்களுடன் சேர்த்து ஒன்றாக இனம்கண்டுள்ளனர். இது தவறாகும். தீண்டப்படாதவர்கள் தூய்மையற்றவர் களிடமிருந்து முற்றிலும் வேறுபட்டவர்கள்.

6. தூய்மையற்றவர்கள் ஒரு வகுப்பினராக தர்மசூத்திரங்கள் காலத்தில் தோன்றினர்; தீண்டப்படாதவர்களோ இதற்கு வெகுகாலத்திற்குப் பிறகு கி.பி.400ல் தோன்றினர்.

இந்த முடிவுகள் யாவும் நான் மேற்கொண்ட வரலாற்று ஆராய்ச்சியிலிருந்து பெறப்பட்டவையாகும். ஒரு வரலாற்று ஆராய்ச்சி யாளன் எத்தகைய குறிக்கோளை தன் முன்னிறுத்திக் கொள்ள வேண்டும் என்பதை கெதே பின்வருமாறு வரையறுத்துக் கூறுகிறார்:[1]

> ''பொய்மையிலிருந்து மெய்ம்மையையும், நிலையற்றதிலிருந்து நிலையானதையும், ஏற்க முடியாததிலிருந்து ஐயப்பாடா னதையும் பிரித்துக்காணுவது வரலாற்றாசிரியனின் கடமை யாகும்...... ஒவ்வொரு ஆராய்ச்சியாளரும் தீர்ப்புச் சான்றாளர் (ஜூரி) குழுவில் சேவை செய்ய அழைக்கப்பட்டவராகத் தம்மைக் கருதிக் கொள்ள வேண்டும். பிறகு அவர் தம் முன் னாலுள்ள விவரங்கள் தக்க ஆதாரங்களுடன் எந்த அளவுக்கு முழுமையாக உள்ளன என்பதை மட்டுமே பரிசீலிக்கவேண் டும். பின்னர் அவர் ஒரு முடிவுக்கு வந்து, தமது கருத்து, குழு வின் தலைவரது கருத்துக்கு இணக்கமானதாக இருந்தாலும் இல்லாவிட்டாலும் தமது வாக்கை அளிக்கவேண்டும்.''

சம்பந்தப்பட்ட, தேவையான விவரங்கள் கிடைக்கும்போது கெதேயின் அறிவுரையின்படி நடந்து கொள்வதில் சிரமம் ஏதும் இருக்காது. அவர் தெரிவித்த ஆலோசனை மிகவும் மதிப்பு வாய்ந்தது, பெரிதும் இன்றியமையாதது என்பதில் ஐயமில்லை. ஆனால் மிகமுக்கியமான நிகழ்ச்சிகளை பரஸ்பரம் சம்பந்தப்படுத்தும்

1. கெதேயின் ஒழுக்க விதிகளும் சிந்தனைகளும், நிர். 453, 543.

இடைஇணைப்புகளும், நேரடிச் சான்றுகளும் இல்லாதபோது வரலாற்றாசிரியர் என்ன செய்யவேண்டும் என்பதை கெதே கூறவில்லை. தீண்டாமையின் அடிமூலத்தையும், சம்பந்தப்பட்ட இதர பிரச்சினைகளையும் ஆராய்வதில் நான் ஈடுபட்டிருந்தபோது, பல இடைஇணைப்புகள் இல்லாததைக் கண்ணுற்றேன்; இதனாலேயே இவ்விஷயத்தை இங்கு குறிப்பிட்டேன். இத்தகைய ஒரு நிலைமையை எதிர்கொண்டவன் நான் மட்டுமே அல்ல; பண்டைக்கால இந்திய வரலாற்றை ஆராய்ந்த எல்லா வரலாற்றாசிரியர்களும் இப்படிப்பட்ட நிலைமையைத்தான் எதிர்கொள்ள வேண்டியிருந்தது. ''அலெக்சாந்தரின் படையெடுப்புக்கு முன்னர்வரை இந்திய வரலாற்றில் எந்த ஒரு பொது நிகழ்ச்சியையும் பற்றிய காலத்தை நிர்ணயிக்க முடியவில்லை. இதேபோன்று முகமதியர்களின் வெற்றிக்குப் பிறகுதான் பல்வேறு செயற்பாடுகளை பரஸ்பரம் ஒன்றுடன் ஒன்று இணைத்துப் பார்க்கமுடிந்தது'' என்று மவுண்ட் ஸ்டூவர்ட் எல்பின்ஸ்டன் கூறயிருக்கிறார். இது சோகமயமான ஓர் ஒப்புதல் வாக்குமூலம் என்பதில் ஐயமில்லை. இங்கு ஒரு கேள்வி எழுகிறது: ''அப்படியானால் ஒரு வரலாற்றாசிரியன் என்னதான் செய்வது? விட்டுப்போன கண்ணியைக் கண்டுபிடிக்கும் வரை அவன் தனது பணியை மூட்டைக்கட்டி வைத்துவிட வேண்டுமா?'' நான் அவ்வாறு நினைக்கவில்லை. இது விஷயத்தில் என் கருத்து வருமாறு: இத்தகைய சந்தர்ப்பங்களில் ஒரு வரலாற்றாசிரியன் நிகழ்ச்சிக் கோவையில் , விட்டுப்போன இடங்களை இதுவரை கண்டுபிடிக்கப்படாத கண்ணியிழைகளைக் கொண்டு ஒன்றுசேர்த்து இணைக்க வேண்டும், இதில் அவன் தனது கற்பனைத் திறனையும் உள்ளுணர்வையும் பயன்படுத்த வேண்டும், பிணைக்கப்பட முடியாத உண்மைகளை தெரிந்த உண்மைகளைக் கொண்டு பரஸ்பரம் பிணைப்பதற்கு வகை செய்யும் ஒரு தற்காலிகக் கோட்பாட்டை அவன் உருவாக்கிக் கொள்ள வேண்டும். மேற்கொண்ட பணியை நிறுத்தி வைப்பதற்குப் பதிலாக, விட்டுப்போன கண்ணிகள் தோற்றுவிக்கும் இக்கட்டைச் சமாளிப்பதற்கு இந்த வழியைத்தான் ,நான் விரும்பி ஏற்றுக் கொண்டிருக்கிறேன்.

திறனாய்வாளர்கள் இந்தப் பலவீனத்தைப் பயன்படுத்திக் கொண்டு, இக்கோட்பாடு வரலாற்று ஆராய்ச்சி விதிகளுக்குப் புறம்பாக இருக்கிறது என்று கண்டிக்கக்கூடும். அவர்களுக்கு ஒன்றை நினைவுபடுத்த விரும்புகிறேன். வரலாற்று ஆய்வுகளின் முடிவுகளை மதிப்பீடு செய்வதற்கு ஒரு விதிமுறை இருக்கும்போது, நேரடிச் சான்றுகளை அடிப்படையாகக் கொண்டிருக்கும் காரணத்துக்காக ஒரு கோட்பாட்டை ஏற்றுக் கொள்ள மறுப்பது என்பது மோசமான விதிமுறையாகும். நேரடிச்சான்றா அல்லது ஊகச்சான்றா, ஊகச்

சான்றா அல்லது கற்பனைச் சான்றா என்னும் பிரச்சினையில் திற னாய்வாளர்கள் மூழ்கிப்போய் இருப்பதை விட அவர்கள் (i) இந்தக் கோட்பாடு முழுக்க முழுக்க அனுமானத்தையே அடிப்படையாகக் கொண்டிருக்கிறதா (ii) இக் கோட்பாடு பரிசீலிப்பதற்குத் தகுதியுடை யதுதானா, அவ்வாறு தகுதியுடைதாக இருக்குமாயின் நான் முன் வைக்கும் விவரங்களை விட அவர்கள் முன்வைக்கும் விவரங்களுக்கு அது பொருத்தமுடையதாக இருக்கிறதா என்பதில் அவர்கள் கவனம் செலுத்துவது உசிதமானதாக இருக்கும்.

முதல் பிரச்சினையைப் பொறுத்தவரையில், இந்தக் கோட் பாட்டின் சிலபகுதிகள் அனுமானத்தை அடிப்படையாகக் கொண் டிருக்கும் காரணத்திற்காக அது தவறானதாகி விடாது. தொன் னெடுங் காலத்துக்கு முந்தைய தோற்றுவாயைக் கொண்ட ஓர் அமைப்பைப் பற்றி நாம் ஆராய்கிறோம் என்பதை என்னை விமர் சிப்பவர்கள் மறந்துவிடக்கூடாது. தீண்டாமையின் தோற்றத்தைப் பற்றி விளக்கும் இப்போதைய முயற்சி திட்டவட்டமான விவரங் களைத் தரும் மூலாதாரங்களிலிருந்து வரலாற்றை எழுதுவ்து போன்றதல்ல. எத்தகைய மூலாதாரங்களும் இல்லாமலேயே வர லாற்றைப் புனைந்தியற்றும் முயற்சி இது; அப்படியே மூலாதாரங்கள் கிடைத்தாலும்கூட அவற்றுக்கும் சம்பந்தப்பட்ட விஷயத்துக்கும் நேரடித் தொடர்பு ஏதும் இருக்காது. இத்தகைய சந்தர்ப்ப சூழ் நிலைமைகளில் ஒரு வரலாற்றாசிரியர் என்ன செய்யவேண்டும்? இந்த மூலாதாரங்கள் எதை மறைக்கின்றன அல்லது திட்டவட்ட மான முறையில் உண்மையைக் கண்டறியாமலேயே அவை எவற்றை சூசகமாகக் கூறுகின்றன என்பதை அவர்கள் முன்னுணர வேண்டும். இந்த அடிப்படையில் அவர்கள் கடந்தகால மிச்சசொச்சங்களை, மரபெச் சங்களைச் சேகரிக்கவேண்டும்; அவற்றை ஒன்றிணைத்து அவை பிறந்த கதையைச் சொல்லும்படிச் செய்யவேண்டும். இந்தப் பணி உடைந்த கற்களிலிருந்து அங்கிருந்த நகரை நிர்மாணிக்கும் ஒரு தொல்பொருள் ஆராய்ச்சியாளரின் பணியைப் போன்றது; இந்தப் பணி சிதறிக் கிடக்கும் எலும்புகளையும் பற்களையும் கொண்டு மரபற்றழிந்துபோன ஒரு தொன்மைக்கால விலங்கை உருவகித்துக் காணும் ஒரு புதைபடிவ ஆய்வாளரின் பணியைப் போன்றது; இந்தப் பணி தொடுவானத்தின் கோடுகளையும், குன்றுச்சரிவுகளின் சாயல்களையும் அப்படியே மனத்தில் படம்பிடித்துக் கொண்டு ஓர் அற்புதமான இயற்கைக் காட்சியை வரையும் ஓர் ஓவியரது பணி யைப் போன்றது. இந்த அர்த்தத்தில் நோக்கும்போர்து இந்த நூலை ஒரு வரலாற்றுப் படைப்பு என்று கூறுவதைவிட, ஒரு கலைப் படைப்பு என்று கூறுவது பொருத்தமாக இருக்கும். தீண்டாமை யின் அடிமூலம் மடிந்துபோன கடந்த காலத்தில் புதையுண்டு

கிடக்கிறது; இதனை யாரும் அறியார். இந்த மரபு மூலத்தைக் கண்டுபிடிப்பது என்பது தொன்னெடுங்காலத்துக்கு முன்னர் அழிந்து தகர்ந்து தரைமட்டமாகிவிட்ட ஒரு நகரை அதன் மூலவடிவில் வரலாற்றுக்கு மீண்டும் அர்ப்பணிக்கும் முயற்சியை ஒத்ததாகும். இத்தகைய ஒரு பணியில் கற்பனையும் அனுமானமும் ஒரு முக்கிய பங்காற்றாமல் இருக்கமுடியாது. ஆனால் இது மட்டுமே இந்தக் கோட்பாட்டை நிராகரிப்பதற்கு ஓர் ஆதார அடிப்படையாக இருக்க நியாயமில்லை. ஏனென்றால் திறமைமிக்க கற்பனையின்றி எந்த ஒரு விஞ்ஞான ஆய்வும் பலன் தராது; ஊகம்தான் விஞ்ஞானத்தின் உயிர்க்கூறு, ஆன்மா, இது பற்றி மாக்சிம் கார்க்கி கூறியதாவது:[1]

> ''விஞ்ஞானத்துக்கும் இலக்கியத்துக்கும் இடையே, பொதுவான அம்சங்கள் நிறைய இருக்கின்றன; இவை இரண்டிலும் கூர்நோக்கும், ஒப்பீடும், ஆழமான ஆய்வும் அடிப்படை முக்கியத்துவம் வாய்ந்தவை; விஞ்ஞானியைப் போன்றே கவின் கலைஞருக்கும் கற்பனைத்திறமும் அகத்திற உணர்வும் அவசியம் தேவை. கற்பனையும் உள்ளுணர்வும் நிகழ்வுப்போக்குகள் தொடரில் இடைவிட்டுப் போன இடங்களை இன்னமும் இனம் கண்டறியாத பிணைப்புகளைக் கொண்டு இணைக்கின்றன; ஏறத்தாழ சரியான ஊகங்களையும் கோட்பாடுகளையும் விஞ்ஞானி உருவாக்கிக்கொள்ளத் துணைபுரிகின்றன; இயற்கையின் வடிவங்கள், இயல் நிகழ்ச்சிகள் குறித்த ஆய்வில் மனத்தேட்டத்துக்கு வழிகாட்டுகின்றன. இது இலக்கியப் படைப்புகளுக்கும் பொருந்தும்; பாத்திரங்களை உருவாக்கும் கலைக்கு கற்பனையும் உள்ளுணர்வும் எதையும் மனத்தில் வாங்கி ஈர்த்துக் கொள்ளும் ஆற்றலும் வேண்டும்.''[1]

எனவே, விட்டுப்போன கண்ணிகளை இணைத்துக் கட்டமைக்கும் பணியில் ஈடுபட்டமைக்காக நான் எவ்வகையிலும் வருந்தவேண்டிய அவசியமில்லை. அதே போன்று இதனால் என் ஆய்வு எவ்விதத்திலும் வலிமை குன்றிவிடவில்லை; ஏனென்றால் எங்குமே வெறும் ஊகத்தை அடிப்படையாக வைத்து மட்டுமே இணைப்புக் கண்ணிகளை உருவாக்கிவிடமுடியாது. என் ஆய்வின் பெரும்பகுதி மெய்நிகழ்வுகளையும் அவற்றிலிருந்து பெறப்பட்ட அனுமானங்களையும் அடிப்படையாகக் கொண்டது. இவ்வாறு மெய்ந்நிகழ்வுகளையும் அவற்றிலிருந்து பெறப்பட்ட அனுமானங்களையும் ஆதாரமாகக் கொண்டிராத இடங்களில் எனது ஆய்வு

1. இலக்கியமும் வாழ்வும் - மாக்சிம் கார்க்கியின் எழுத்துக்களிலிருந்து ஒரு பகுதி.

பெருமளவுக்கு நம்பக்கூடிய சந்தர்ப்ப சூழ்நிலைச் சான்றுகளை அடிப் படையாகக் கொண்டிருக்கிறது. என்மீது நம்பிக்கை வைத்து எனது ஆய்வை ஏற்றுக்கொள்ள வேண்டும் என்று வாசகர்களை நான் கோரவில்லை. நான் கூறியிருப்பது மிகப்பெருமளவுக்கு நம்பத் தகுந்தது என்பதை எடுத்துக் காட்டியிருக்கிறேன். மிகப்பெருமளவுக்கு நம்பத் தகுந்தது என்று கூறுவது ஒப்புக்கொள்ளத்தக்க முடிவுக்குப் போதிய ஆதாரமாகாது என்று சிலர் வாதிக்கக்கூடும். ஆனால் இது கல்விச்செருக்கு மிக்க போலிவாதமே தவிர வேறன்று.

அடுத்து, இரண்டாவது பிரச்சினைக்கு வருவோம். எனது ஆய்வுதான் இதுவிஷயத்தில் இறுதியானது, முற்றமுடிவானது என்று உரிமை கொண்டாடும் அளவுக்கு நான் தற்பெருமைக்காரன் அல்ல என்பதை என்னையும் எனது ஆய்வையும் விமர்சிப்பவர்கள் தெரிந்து கொள்ளவேண்டும். எனது ஆய்வைத்தான் முடிவாக ஏற்றுக் கொள்ள வேண்டும் என்று நான் அவர்களைக் கோரவில்லை. அவர்களது கருத்தின்மீது செல்வாக்கு செலுத்த நான் விரும்பவில்லை. அவர்கள் தமது சொந்த முடிவுக்கு வர அவர்களுக்கு உரிமை உண்டு. அவர் களிடம் நான் கூற விரும்புவதெல்லாம் இதுதான். எல்லாச் சுற்றுச் சூழல்களுக்கும் பொருந்தக்கூடியதாக இருப்பதுதான் ஓர் ஏற்றுக் கொள்ளத்தக்க ஆய்வின் இலக்கணம், அந்த அடிப்படையில் எனது ஆய்வு நடைமுறைப்படுத்தத்தக்கது இல்லையா, தாற்காலிகமா வாவது அங்கீகரிக்கதக்கது இல்லையா என்பதைப் பரிசீலித்துப் பாருங்கள். ஒரு நேர்மையான, பாரபட்சமற்ற மதிப்பீட்டைத் தவிர என் விமர்சகர்களிடமிருந்து வேறு எதையும் நான் எதிர் பார்க்கவில்லை.

ஜனவரி, 1, 1948,
1, ஹார்டிஞ்சி அவெனியூ
புதுடில்லி

பி.ஆர். அம்பேத்கர்

பகுதி I

ஓர் ஒப்புநோக்காய்வு

இயல் 1. இந்துக்களல்லாதவர்களிடையே தீண்டாமை

இயல் 2. இந்துக்களிடையே தீண்டாமை.

இயல் 1

இந்துக்களல்லாதவர்களிடையே தீண்டாமை

தீண்டப்படாதவர்கள் என்பவர்கள் யார்? தீண்டாமையின் மரபுமூலம் என்ன? இவைதாம் நமது ஆய்வுகு எடுத்துக்கொண்ட பிரதான கருப்பொருள்கள். இந்த ஆய்விலிருந்து பெறப்பட்ட முடிவுகள் பின்வரும் பக்கங்களில் தரப்பட்டிருக்கின்றன. நமது விசாரணையைத் தொடங்குவதற்கு முன்னர் சில பூர்வாங்க கேள்விகளை நாம் 'பரிசீலிக்க வேண்டும். இவற்றில் முதல் கேள்வி வருமாறு: தீண்டாமையைக் கடைபிடிக்கும் மக்கள் உலகிலேயே இந்துக்கள் மட்டும்தானா? இரண்டாவது கேள்வி: இந்துக்கள் அல்லாதவர்களிடையேயும் தீண்டாமை நிலவுகிறது என்றால், இந்துக்கள் கைக்கொள்ளும் தீண்டாமையை இந்துக்கள் அல்லாதவர்கள் அனுஷ்டிக்கும் தீண்டாமையுடன் எப்படி ஒப்பிடுவது? துரதிருஷ்டவசமாக இத்தகைய ஒப்பீட்டு ஆய்வு இதுவரை மேற்கொள்ளப்படவில்லை. இதன் விளைவு என்ன? இந்துக்களிடையே தீண்டாமை என்னும் சாபத்தீட்டு, சாபக்கேடு இருந்துவருவது பெரும்பாலான மக்களுக்குத் தெரிந்திருந்தாலும் அதன் தனித்தன்மை வாய்ந்த அம்சங்கள் என்ன என்பதை அவர்கள் அறியமாட்டார்கள். தீண்டாமையின் இந்தப் பிரத்தியேகமான, தனிப்பட்ட அம்சங்கள் பற்றிய ஒரு திட்டவட்டமான கருத்து நமக்கு இருப்பது அத்தியாவசியம். அப்போதுதான் தீண்டப்படாதவர்களின் நிலைமை பற்றிய ஓர் உண்மையான படப்பிடிப்பினை நாம் பெறமுடியும்; மேலும், அவர்களது மரபுமூலம் குறித்து ஆழமாக ஆராய வேண்டிய அவசியத்தையும் நாம் உணரமுடியும்.

நாகரிகம் முதிர்ச்சிபெறாத பூர்வீக, பண்டைக்கால சமுதாயங்களில் இதுவிஷயத்தில் எத்தகைய நிலைமை நிலவிற்று என்பதுடன் நமது ஆய்வைத் தொடங்குவோம். இந்த சமுதாயங்கள் தீண்டாமையை அங்கீகரித்தனவா? இந்தக் கேள்விக்கு நாம் பதில் காணுவதற்கு முன்னதாக தீண்டாமை என்றால் என்ன என்பது குறித்து ஒரு தெளிவான, துல்லியமான கண்ணோட்டம் நமக்கு இருப்பது அவசியம். இது விஷயத்தில் கருத்து வேறுபாடு ஏதும் இருக்க முடியாது. தூய்மைக்கேடு, தீட்டு, புனிதத்தன்மை கெடுதல், மாசுபடுத்தல்,

கறைப்படுத்தல், விழுப்பு ஆகியவை குறித்த கண்ணோட்டமும், இந்தத் தூய்மைக்கேட்டைத் துடைத்தெறிவதற்கான வழிமுறைகளும்தான் தீண்டாமைக்கு ஆணிவேராக, அடித்தளமாக அமைந்துள்ளன என்பதை அனைவருமே ஒப்புக்கொள்வர்.

தீண்டாமையை மேலே கண்ட அர்த்தத்தில் பூர்வீக சமுதாயம்[1] அங்கீகரித்ததா, இல்லையா என்பதைக் கண்டறியும் பொருட்டு அதன் சமூக வாழ்க்கையைப் பரிசீலித்துப் பார்க்கும்போது நாம் என்ன காண்கிறோம்? தூய்மைக்கேடு என்னும் கண்ணோட்டத்தில் அந்த சமுதாயம் நம்பிக்கை வைத்தது மட்டுமன்றி, அந்த நம்பிக்கை நன்கு திட்டமிட்ட பழக்கவழக்க வினைமுறைகளாகவும் சடங்குகளாகவும் மாறியதையும் பார்க்கிறோம்.

பின்கண்ட காரணங்களால் தூய்மைக்கேடு ஏற்படுவதாக அதாவது தீட்டு நேர்வதாக பூர்வீக மனிதன் நம்பினான்:

1. சில நிகழ்ச்சிகள் நடைபெறுதல்;
2. சில குறிப்பிட்டபொருள்களைத் தொடுதல்;
3. சில குறிப்பிட்ட நபர்களைத் தொடுதல்.

தீவினை ஒருவரிடமிருந்து ஒருவருக்குப் பரவுகிறது என்று ஆதிமனிதன் நம்பினான். இவ்விதம் பரவும் அபாயம் இயற்கைச் சடங்குகளைச் செய்தல், உண்ணல், குடித்தல் போன்ற செயல்பாடுகளில் ஈடுபட்டிருக்கும் குறிப்பிட்ட சந்தர்ப்பங்களில் மிகவும் தீவிரமடையும் என்றும் அவன் கருதினான். தூய்மைக்கேடு உண்டு பண்ணக்கூடியவை, புனிதத்தன்மைக்கு மாசு ஏற்படுத்தக்கூடியவை என்று ஆதிமனிதன் நம்பிய நிகழ்ச்சிகளில் பின்வருபவையும் அடங்கும் :

1. பிறப்பு
2. தீக்கை பெறுதல்
3. பூப்படைதல்
4. திருமணம்

---

1. இந்துக்களல்லாதவர்களிடையே தூய்மைக்கேடு குறித்த விவரங்கள் ''சமயம் மற்றும் அறநெறி குறித்த ஹேஸ்டிங்ஸ் கலைக்களஞ்சியத்திலிருந்து'' கையாளப்பட்டுள்ளன. தொகுதி X, கட்டுரை தூய்மைப்படுத்துதல், பக்கங்கள் 455-504.

5. திருமணம் செய்துகொள்ளாமலேயே கணவன் மனைவி யாகக் கூடிவாழ்தல்.
6. மரணம்

கருக்கொண்டுள்ள தாய்மார்கள் தூய்மை கேடுடையவர் களாகவும் மற்றவர்களுக்கு ஒரு தீட்டாகவும் கருதப்பட்டனர்; தாயின் தூய்மைக்கேடு குழந்தையையும் தொற்றிக்கொள்வதாக எண்ணப்பட்டது.

தீட்சை பெறுதலும் பூப்படைதலும் ஆணும் பெண்ணும் முழு பாலுறவு வாழ்க்கைக்கும், சமூக வாழ்க்கைக்கும் தகுதிபெற்று விட்டதைக் குறிக்கும் கட்டங்களாகக் கருதப்பட்டன. அவர்கள் விலக்கி வைக்கப்பட்டனர்; ஒதுக்கிவைக்கப்பட்டனர்; அவர்களுக்கு விசேட உணவு தரப்பட்டது; அடிக்கடி நீராடும்படிச் செய்யப்பட் டார்கள்; அவர்களது உடலில் ஏதோ வண்ணப்பொருள் பூசப் பட்டது; சுன்னத்து போன்ற உறுப்புச் சிதைவுக்கு உட்படுத்தப் பட்டார்கள். அமெரிக்கப் பழங்குடியினர் தீட்சை பெறும்போது விசேடஉணவு உண்டார்கள்; குறிப்பிட்ட இடைவேளைகளில் ஏதோ வாந்தி மருந்தை சாப்பிட்டார்கள்.

திருமணத்தைத் தொடர்ந்து நடைபெற்ற சடங்குகள் பூர்வீக மனிதன் திருமணத்தை தூய்மைக்கேடானதாகக் கருதியதைக் காட்டுகின்றன. சில சந்தர்ப்பங்களில் மணப்பெண் ஆஸ்திரேலியா வில் தனது குலத்தைச் சேர்ந்த ஆண்களுடனும், அமெரிக்காவில் குலத்தலைவன் அல்லது மருத்துவனுடனும், கிழக்கு ஆப்பிரிக்கா வில் மணமகனின் நண்பர்களுடனும் உடலுறவு கொள்ளும்படிச் செய்யப்பட்டாள். சில சமயங்களில் மணமகன் வாள்கொண்டு மணமகளை மெள்ளத்தட்டுவது உண்டு. சில சந்தர்ப்பங்களில் முண்டாக்களிடையே நடைபெறுவது போன்று, மணமகனுடன் திருமணம் நடைபெறுவதற்கு முன்னர் ஒரு மரத்திற்கு திருமணம் செய்து வைப்பது உண்டு. இந்தத் திருமண சடங்குகள் யாவும் திருமணத்தால் ஏற்படக்கூடிய தூய்மைக்கேட்டை அகற்றும் நோக்கம் கொண்டவை.

மரணம்தான் பூர்வீக மனிதனுக்கு மிக மோசமான தீட்டாக, விழுப்பாகக் கருதப்பட்டது. பிணம் மட்டுமன்றி, இறந்தவனது உடைமைப்பொருள்களை வைத்திருப்பதும் தீட்டாக எண்ணப் பட்டது. இறந்த மனிதன் உயிரோடிருந்த காலத்தில் பயன்படுத்திவந்த

கருவிகள், ஆயுதங்கள் முதலியவற்றை அவனது கல்லறையில் பிணத் தோடு சேர்த்து வைக்கும் பழக்கம் நீண்டகாலமாக்வே பின்பற்றப் பட்டு வந்தது. இது எதைக் குறிக்கிறது? இந்த ஆயுதங்களையும் கருவிகளையும் மற்றவர்கள் உபயோகிப்பது அபாயகரமானது, அதிர்ஷ்ட்டம் கெட்டது, தீங்கு பயப்பது என்று கருதப்பட்டு வந்த தையே இது காட்டுகிறது.

குறிப்பிட்ட சில பொருள்களைத் தொடுவதால் தீட்டு ஏற்படுகிறது என்று அந்நாட்களில் கருதப்பட்டு வந்தது. இவ்வகை யில் எந்தப் பொருள்கள் புனிதமானவை, எந்தப் பொருள்கள் மாசு ஏற்படுத்தக்கூடியவை என்பதைப் பூர்வீக மனிதன் தெரிந் திருந்தான். பூர்வீக சமுதாயத்தில் புனிதமானதை புனிதமற்றதி லிருந்து எவ்வாறு பிரித்துப் பாகுபடுத்திப் பார்க்கப்பட்டது என்பதை தோடர்களின் பழக்க வழக்கங்களிலிருந்து தெரிந்துகொள்ளலாம். அவர்களது மிக விரிவான வினைமுறைகளும் சடங்குகளும், அவர் களது முழு சமூக ஒழுங்கமைப்பும் புனிதமான கால்நடைகள், புனித மான பால்பண்ணைப் பாத்திரங்கள், பால் முதலியவற்றின் தூய்மை யையும் இவை சம்பந்தப்பட்ட சடங்குகளை செய்பவரது தூய்மை யையும் பாதுகாப்பதைக் குறிக்கோளாகக் கொண்டுள்ளன. பால் பண்ணையில் புனிதமான பாத்திரங்கள் எப்போதுமே ஒரு தனி அறை யில் வைக்கப்படுகின்றன; மற்றொரு அறையில் வைக்கப்பட்டிருக் கும் பாத்திரத்தில் அவ்வப்போது பாலை எடுத்து வந்து இந்தப் பாத்தி ரங்களில் ஊற்றப்படுகிறது. இங்கு பால் பண்ணைத் தலைவனே பூசாரியாகவும் இருக்கிறான்; விரிவான சடங்குகளுக்குப் பிறகு அவன் இந்தப் பொறுப்புக்கு நியமிக்கப்படுகிறான்; உண்மையில் இவற்றைத் தூய்மைப்படுத்தும் சடங்குகள் என்றே கூறவேண்டும். இதன் பிறகு அவன் சாமானிய மனிதர்களின் அந்தஸ்திலிருந்து புனிதப் பொறுப்பு வகிக்கக்கூடிய அந்தஸ்துக்கு உயர்த்தப்படுகிறான். இப்போது முதல் அவன் எவ்வாறு நடந்துகொள்ளவேண்டும் என்ப தற்கு சில விதிமுறைகள் வகுத்துத் தரப்படுகின்றன. அவன் சில குறிப்பிட்ட சமயங்களில் கிராமத்தில் படுத்துஉறங்கலாம். ஆனால் அவன் ஏதேனும் ஈமச்சடங்குகளில் கலந்துகொண்டால் அந்தக் கணம் முதலே அவன் தனது புனிதப்பணியைச் செய்யமுடியாது. ஆக இத்தகைய சடங்குகள் மேற்கொள்ளப்படுவதன் நோக்கம் தீட்டு ஏற் படும் அபாயத்தைத் தவிர்ப்பதும், துப்புரவற்றவர்கள் பயன்படுத்தக் கூடிய புனிதமான பொருள்களுக்கு ஏற்படும் தூய்மைக்கேட்டை அகற்றுவதும்தான் என்பது தெளிவு.

தூய்மை சம்பந்தப்பட்ட கருத்து பொருள்களுக்குமட்டும்தான் பொருந்தும் என்று அர்த்தமல்ல. புனிதர்கள் எனக் கருதப்பட்ட சில மனிதர்கள் இருந்தார்கள். அவர்களை எவரேனும் தொட்டால் அவர்களது புனிதத்தன்மை கெட்டுவிடும். போலீனேசியர்களின் தலைவனை ஒரு கீழோன் தொடுவது அத்தலைவனது புனிதத்தை மாசுபடுத்திவிடும்; எனினும் இதனால் கீழோனுக்குத்தான் கேடு விளையும். இதற்கு மாறாக, எஃபட்டேயில் ஒரு 'தூயவர்' நாமினை (சடங்குரீதியான தூய்மைக்கேடு) தொடும்படி நேர்ந்தால் அவரது புனிதத்தன்மை அழிந்துவிடும். உகாண்டாவில் ஒரு கோவிலைக் கட்டுவதற்கு முன்னர் அதனை நிர்மாணிப்பவர்களுக்கு நான்கு நாள் அவகாசம் தரப்படுகிறது; அந்த நான்கு நாட்களுக்குள் அவர்கள் தங்களைத் தூய்மைப்படுத்திக் கொள்ளவேண்டும். மறுபுறம், அந்த சமூகத்தின் தலைவன் பல சந்தர்ப்பங்களில் புனிதமானவனாகக் கருதப்படுகிறான்; அவ்வாறே அவனுடைய உடைமைகளும் புனித மானவையாகப் பாவிக்கப்படுகின்றன; ஆதலால் அவை தாழ்ந்த நிலையில் உள்ளவர்களுக்கு அபாயகரமானவை. டோங்கா தீவில் குலத் தலைவனை தொடுபவன் தீட்டுக்கு உள்ளாகிறான்; அவ னுக்கும் மேலே உள்ள குலத்தலைவனது பாதத்தைத் தொட்டால் அந்தத் தீட்டுப் போய்விடும். மலேயா தீபகற்பத்தில் குலத் தலைவனது புனிதத்தன்மை அவனது மரபுரிமைச் சின்னத்தில் பொதிந்துள்ளது; அதனைத் தொடும் எவரும் கடுமையாக நோய் வாய்ப்படுவர், அல்லது மரணத்தைச் சந்திப்பர்.

அன்னியர்களுடன் பழகுவதும் தீண்டாமைக்கு ஒரு மூல காரணமாக பூர்வீக மனிதனால் கருதப்பட்டது. தென் ஆப்பிரிக்கா வில் பதோங்கா என்னும் ஒரு குலத்தினர் இருக்கின்றனர்; இக் குலத் தைச் சேர்ந்தவர்கள் எவரேனும் அயல்நாட்டில் சுற்றுப்பயணம் செய்தால் அவர்களை பேய்பிசாசு பிடித்துக் கொள்ளும் என்ற நம்பிக்கை அவர்களிடையே நிலவுகிறது. அவர்களுக்கு அன்னியர்கள் தீண்டப்படாதவர்கள்; ஏனென்றால் அவர்கள் அன்னிய தெய்வங் களை வழிபட்டு, தீய விளைவுகளை ஏற்படுத்துகிறார்கள். ஆதலால் அவர்கள் ஏதேனும் ஒரு முறையில் தூய்மைப்படுத்தப்படுகிறார்கள். டியரி குலத்திலும், அண்டையிலுள்ள இதர சில குலங்களிலும் ஒரு விந்தையான நடைமுறை கைக்கொள்ளப்படுகிறது; இக் குலங் களைச் சேர்ந்த எவரேனும் எங்கேயாவது சுற்றுப்பயணம் செய்து விட்டுத் திரும்பும்போது அவர்கள் அன்னியர்களாகவே கருதப் படுகிறார்கள்; அவர்கள் தங்களிடையே வந்து அமரும்வரை அவர் களை எவரும் ஏறெடுத்தும் பார்ப்பதில்லை.

ஒரு புதிய நாட்டிற்குள் பிரவேசிப்பதும் தீட்டு ஏற்படுத்தக் கூடியதாகக் கருதப்படுகிறது. உதாரணமாக, ஆஸ்திரேலியாவில் ஒரு குலத்தினர் இன்னொரு குலத்தினரை அணுகும்போது, அக் குலத்தைச் சேர்ந்தவர்கள் சுற்றுப்புறத்தைத் தூய்மைப்படுத்த தீப்பந்தங்களை ஏந்திச் செல்லுகிறார்கள். ஸ்பார்ட்டன் மன்னர்கள் போர்ப் பிரகடனம் செய்து யுத்தக் களத்திற்கு செல்லும்போது, இவ்வாறுதான் பலி பீடத்திலிருந்து அவர்களுக்கு முன்னால் தீப்பந் தங்கள் ஏந்திச் செல்லப்பட்டதாக வரலாறு பகர்கிறது.

இதேபோன்று வெளி உலகிலிருந்து ஒருவர் ஒருவீட்டிற்குள் நுழையும்போது ஏதேனும் ஒரு சடங்கைச் செய்ய வேண்டியிருந்தது; வீட்டிற்கு வெளியே தனது மிதியடிகளைக் கழற்றி வைப்பதை இதற்கு உதாரணமாகக் கூறலாம்; இவ்வாறு அவர்செய்வது வீட்டிற் குள் இருப்பவர்களுக்குத் தீட்டு ஏற்பட்டுவிடாதபடி அவரைத் தூய்மைப்படுத்தும். இதேபோன்று அந்தக் குடும்பத்தைச் சேர்ந்த ஒருவர் ஏதேனும் தீட்டுக்கு ஆளாகியிருந்தால் வாயிற்படியிலும் கதவு நிலையிலும் சிறிது இரத்தம் தடவிவைக்கப்படுகிறது. அல்லது நீர் தெளிக்கப்படுகிறது; இல்லையென்றால் வாயிலில் ஒரு குதிரை-லாடம் கட்டி தொங்கவிடப்படுகிறது; இது தீங்கை விரட்டுவ தாகவும், நற்பேற்றைக் கொண்டு வருவதாகவும் நம்பப்படுகிறது.

பிறப்பு, இறப்பு, திருமணம் போன்றவை சம்பந்தப்பட்ட வினை முறைகளும் சடங்குகளும் மேற்கண்ட நிகழ்வுகள் தூய்மைக்கேட்டுக்கு ஆதாரமூலமாக இருக்கின்றன என்று திட்டவட்டமாக, தீர்மானமாக அறுதியிட்டு கூறவில்லை என்பது உண்மையே. எனினும் தீட்டு என்பது பல சந்தர்ப்பங்களில் ஒதுக்கிவைப்பதையும், தனிமைப் படுத்துவதையும் குறிக்கிறது என்பதில் ஐயமில்லை. பிறப்பு, தீக்கை, திருமணம், இறப்பு போன்ற சந்தர்ப்பங்களிலும், புனிதர்கள், அந்நி யர்கள் சம்பந்தப்பட்ட விஷயங்களிலும் ஒதுக்கிவைத்தலும் தனிமைப் படுத்தலும் இருந்துவரவே செய்கின்றன என்பதில் ஐயமில்லை.

பிறப்பின்போது தாய் தனிமைப்படுத்தப்படுகிறாள். பூப் பெய்தும்போதும், தீக்கையின்போதும் சிறிதுகாலம் ஒதுக்கிவைக்கும், தனிமைப்படுத்தும் செயற்பாடு மேற்கொள்ளப்படுகிறது. திருமணத் தில், மணஉறுதி செய்யப்படும் காலத்திலிருந்து திருமணம் நடை பெற்றுமுடியும்வரை மணமகளும் மணமகனும் சந்தித்துக் கொள்வ தில்லை. மாதவிடாயின்போது பெண்கள் தனிமைப்படுத்தலுக்கு உள்ளாகின்றனர். மரணத்தின்போதுதான் தனிமைப்படுத்தல் மிகவும் தெளிவாக வெளிப்படையாகத் தெரிகிறது. பிணம் ஒதுக்கி வைக்கப்

படுவதோடு, இறந்தவரின் உறவினர் அனைவரும் ஏனைய சமூகத்தி லிருந்து ஒதுக்கிவைக்கப்படுகின்றனர். இறந்தவரின் உறவினர்கள் முடி மற்றும் நகம்வளர்த்தல், பழைய துணிகளை உடுத்தல் போன் றவை அவர்கள் ஒதுக்கி வைக்கப்பட்டிருப்பதைக் காட்டுகின்றன; நாவிதர்கள், சலவையாளர்கள் போன்ற சமுதாயத்தின் பிறபகுதி யினர் அவர்களது உதவிக்கு வரமாட்டார்கள் என்பதையும் இவை புலப்படுத்துகின்றன. இறப்பு விஷயத்தில், ஒதுக்கிவைக்கப்படும் காலமும் வீச்சும்வேறுபடக்கூடும்; ஆனால் இதில் ஒதுக்கிவைக்கப் படுவது உண்மை என்பது ஐயத்துக்கு அப்பாற்பட்டது. ஆசார மற்றவர்களால் புனிதமானவர்களுக்குத் தீட்டு உண்டாகும் போதும், உறவினர்கள் தீட்டுக்கு ஆளாகும்போதும், உறவினர்களல் லாதவர்களின் தொடர்பால் தூய்மைக்கேடு ஏற்படும்போதும் ஒதுக்கி வைக்கும் அம்சம் தோன்றுகிறது. புனிதநிலை கெட்டவர்கள் புனிதர் களிடமிருந்து ஒதுக்கி வைக்கப்பட வேண்டும். அவ்வாறே உறவினர் கள் அல்லாதவர்களிடமிருந்து ஒதுக்கி வைக்கப் பட வேண்டும். இவ்வாறு பூர்வீக சமுதாயத்தில் தூய்மைக்கேட்டுக்குக் காரணமான வர்கள் ஒதுக்கி வைக்கப்பட்டு வந்தார்கள்.

புனிதத்தன்மை கெடுதல் என்னும் கருத்து பூர்வீக சமுதாயத் தில் நிலவி வந்ததோடு, அந்தத் தூய்மைக்கேட்டை அகற்றுவதற்கு அந்த சமுதாயம் சில சாதனங்களைப் பயன்படுத்திவந்தது; தீட்டைக் கழித்து தூய்மைப்படுத்தும் சில குறிப்பிட்ட சடங்குமுறைகளை யும் கைக்கொண்டு வந்தது.

தூய்மைக்கேட்டை அகற்றும் சாதனமாக தண்ணீரும் இரத்தமும் பயன்படுத்தப்பட்டன. தீட்டுக்குரியவன் மீது தண்ணீர் தெளித்தாலோ, சில ரத்தத் துளிகளை சிந்தினாலோபோதும் தீட்டுப் போய்விடும். தூய்மைப்படுத்தும் சடங்குகளில் ஆடைகளை மாற்றிக் கொள்ளுதல், முடியையும் நகத்தையும் வெட்டிக்கொள்ளுதல், நெருப்பு, வியர்வைக் குளியல், புகையூட்டுதல், நறுமணப்புகை யூட்டுதல், மரக்கிளைகளைக் கொண்டு விசிறுதல் போன்றவையும் அடங்கும்.

இவைதான் தூய்மைக்கேட்டை ஒழித்துக்கட்டும் முறைகள், ஆனால் பூர்வீக சமுதாயத்தில் தீட்டு கழிப்பதற்கு மற்றொரு வழி முறையும் கைக்கொள்ளப்பட்டது. தீட்டை மற்றவருக்கு மாற்றுவது தான் அது. ஏற்கெனவே தீட்டுப்பட்டவருக்கு அது மாற்றப்பட்டு வந்தது.

நியூஜிலாந்தில் ஒருவன் மற்றவனது தலையைத் தொட்டு விட்டால், அவன் தீட்டுப்பட்டவனாகிறான்; ஏனென்றால் உடலி லேயே சிரசுதான் மிகப் புனிதமானதாகக் கருதப்படுகிறது. இவ்வாறு தீட்டுப்படுபவன் தனது கைகளை ஒருவிதக் கிழங்கில் தேய்த்துக் கொண்டால் அவனது தீட்டு போய்விடும்; பெண் வழிவந்தக் குடும்பத்தலைவன் அந்நாட்களில் தின்றுவந்த கிழங்குவகை இது. டோங்காவில், விலக்கப்பட்ட பொருளை ஒருவன் தின்றுவிட்டால், குலத்தலைவன் தனது பாதத்தை அவனது வயிற்றின்மீது வைத்தால் தீயவிளைவுகளிலிருந்து அவன் விடுபட்டு விடுவான்.

தீட்டை இன்னொருவனுக்கு மாற்றும் பழக்கம் பலியாடு விஷயத்திலும் கைக்கொள்ளப்படுகிறது. பிஜியில், தீட்டுப்பட்ட ஒருவன் தனது கைகளை பன்றியின் மீது துடைத்தால், அப்பன்றி அதனுடைய உரிமையாளனுக்குப் புனிதமானதாகி விடுகிறது. உகண்டாவில், ஒரு மன்னனது இரங்கல் காலமுடிவில், ஒரு பலி யாடும், அத்துடன் ஒரு பசு, வெள்ளாடு, நாய், கோழி, மன்னனது அரண்மனையிலிருந்து மண், நெருப்பு முதலியவை புனியாரோ எல்லைக்கு கொண்டு செல்லப்படுகின்றன. அங்கு மேற்கண்ட விலங்கு கள் யாவும் கொல்லப்படுகின்றன. மன்னரிடமிருந்தும் ராணியிட மிருந்தும் எல்லாத் தீட்டுகளையும் அகற்றுவதற்கே இந்த நடை முறை பின்பற்றப்படுகிறது.

பூர்வீக சமுதாயத்தில் தீட்டு சம்பந்தமாக எத்தகைய கருத்துகள் நிலவி வந்தன என்பதை இவற்றிலிருந்து தெரிந்து கொள்ளலாம்.

II

பண்டைய சமுதாயத்தை எடுத்துக்கொண்டால் தீட்டு பற்றி அச்சமுதாயத்தில் நிலவிவந்த கருத்து பூர்வீக சமுதாயத்தில் நிலவி வந்த கருத்துடன் அடிப்படையில் மாறுபட்டதாக இருக்கவில்லை என்பதைக் காணலாம். தீட்டுக்கான மூல காரணங்கள் குறித்து வேறுபாடு இருந்தது. தூய்மைப்படுத்தும் சடங்குகள் குறித்து வேறுபாடு இருந்தது. ஆனால் இந்த வேறுபாடுகள் தவிர பூர்வீக சமுதாயத்திலும் சரி, பண்டைய சமுதாயத்திலும் சரி தீட்டின் பாணி யும், தூய்மைப்படுத்தும் முறையும் ஒன்றுபோலவே இருந்தன.

எகிப்திய தீட்டுப்படும் முறையை பூர்வீக அமைப்பில் நடை முறையிலிருந்த தீட்டுப்படும் முறையுடன் ஒப்பிட்டால் எகிப்தில் அது மிகப் பரந்த அளவில் மேற்கொள்ளப்பட்டது என்பதைத் தவிர முக்கிய வேறுபாடு வேறு எதுவும் இல்லை.

கொலைப்பழி, ஆவி நடமாட்டம், மரணம் சம்பவித்தல், உடலுறவு கொள்ளுதல், குழந்தைப் பிறப்பு, பிணத்தை அப்புறப் படுத்தல், பட்டாணி சூப், பாலடைக்கட்டி, வெள்ளைப்பூண்டு போன்ற சிலவகை உணவுப் பொருள்களை உட்கொள்ளுதல், உரிமையில் லாதவர்கள் புனித இடங்களில் பிரவேசித்தல், சில சமயங்களில் அருவருக்கத்தக்க பேச்சு, சண்டை சச்சரவு போன்றவை, தூய்மைக் கேடுகளாகக் கிரேக்கர்களால் கருதப்பட்டன. இந்தத் தூய்மைக் கேடுகளை அகற்றிப் புனிதப்படுத்தும் சடங்குகளை கிரேக்கர்கள் **கவோபய்யா** எனக் குறிப்பிட்டனர். புனித தீர்த்தம், சூடம், வெங்காயம், ஆவிபிடித்தல், நறுமணப்புகை, அக்னி வளர்த்தல், சிலவகை மரக்கிளைகள், நிலக்கீல், கம்பளி, சில குறிப்பிட்ட ரகத்தைச் சேர்ந்த மணிக் கற்கள், தாயத்துகள், சூரியஒளி, பொன் போன்ற பிரகாசமான பொருள்கள், பலியிடப்பட்ட விலங்குகள், அதிலும் முக்கியமாக பன்றிகள், குறிப்பாக அவற்றின் இரத்தம், தோல் போன்றவை இந்தச் சடங்குப் பொருள்களில் அடங்கும். இவையன்றி, சில குறிப்பிட்ட விழாக்களும், விழாச் சடங்குகளும் நடத்தப்படுகின்றன; சாபமிடுவதையும் தீட்டுக்கான பழியை சிலர் மீது சுமத்துவதையும் இதற்கு உதாரணமாகக் கூறலாம். தீட்டுக் குரியவர்கள் சில சமயங்களில் சமூகத்திலிருந்து விலக்கி வைக்கப் படுவதும் உண்டு. இதல்லாமல் ஓர் அசாதாரண முறையும் கைக்கொள்ளப்பட்டது: தீட்டுப்பட்டவரின் முடி வெட்டப்படுவதை யும் அல்லது அவரை தேவதைக்குப் பலியடுவதையும் இவ்வகை யில் குறிப்பிடலாம்.

தனி நபர்கள் மட்டுமன்றி ஒரு முழுப் பிரதேசமும், சமூகமும் தீட்டுப்படுவதிலும், அந்தத் தீட்டை அகற்றுவதிலும் ரோமாபுரியினர் நம்பிக்கை கொண்டிருந்தனர். வினைமுறைச் சடங்கு கள் செய்து வீட்டைத் தூய்மைப்படுத்துவதை லஸ்ட்ராடியோ என அவர்கள் அழைத்தனர். இதுபோன்றே ஒரு வட்டாரத்தை (பாகி) குறிப்பிட்ட காலங்களில் தூய்மைப்படுத்தும் நடைமுறையும் கைக்கொள்ளப்பட்டது; லஸ்ட்ராடியோபாகி என இது வழங்கப் பட்டது. சம்பந்தப்பட்ட வட்டாரத்தின் எல்லைகளைச் சுற்றிலும் ஒரு சமய ஊர்வலம் நடைபெற்று, கழுவாய் பலிகொடுப்பது இந்தச் சடங்குமுறையில் அடங்கும். பண்டை நாட்களில் நகரத் தின் கோட்டை மதில்களைச் சுற்றிலும் இதேபோன்ற ஊர்வலம் நடைபெற்றதாகத் தோன்றுகிறது; இது அம்புர்பியம் எனக் கூறப் பட்டது. வரலாற்றுக் காலங்களில் ஏதேனும் பேரிடர் நேரிடும் போது நகரம் முழுவதையும் தூய்மைப்படுத்தும் பணி மேற்கொள்ளப் படுவது உண்டு; இரண்டாவது பூனிக் யுத்தம் விளைவித்த கொடிய

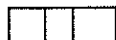
நாசங்களுக்குப் பிறகு இவ்வாறுதான் நகரம் முழுவதுமே தூய்மைப் படுத்தப்பட்டது. தேவதைகளைச் சாந்தப்படுத்துவதே இத்தகைய பிராயச்சித்தங்கள் அனைத்தின் குறிக்கோளாகும். அந்நாட்களில் ஒரு குடியேற்றத்தைத் தொடங்கும்போது சுத்திகரிப்புச்சடங்கு மேற் கொள்ளப்படுவது வழக்கம், எல்லைகளைப் பாதுகாக்கும் தெர்மி னாலியா சடங்கும், நகரத்தெருக்களைப் பாதுகாக்கும் காம்பி டாலியா சடங்கும் அநேகமாக தூய்மைப்படுத்தலை அடிப்படை யாகக் கொண்டவையேயாகும். மிகப்பிந்திய காலம்வரை, லூபெர்சி எனப்படும் சமயக்குருக்கள் ஆதிகால ரோமாபுரியின் எல்லைகளில் வாழ்ந்துவந்தனர். அந்த ஆதிகால நகரின் மிகவும் தொன்மை வாய்ந்த பிரதேசத்தில் இதற்கு முன்னர் ஒரு புனிதச் சடங்கு நடைபெற்றது. ஆர்வல் எனப்படும் தொன்மை மிக்க சமய குருமார் அமைப்பு இதனை முன்னின்று நடத்தியது. இந்தச்சடங்கு அம்ப்ரவாலியா என அழைக்கப்பட்டது; இது கழுவாய் தேடுவதையே பிரதானமாக அடிப்படையாகக் கொண்டிருந்தது. ரோமாபுரியின் எல்லைகள் விரி வடைந்தபோது, அதற்கேற்ப இந்தச் சடங்கு முறைகள் விரிவடைந்த தாகத் தெரியவில்லை. இந்தப் பிராயச்சித்த சடங்குகள் இத்தாலிக் குள்ளேயும் வெளியேயும், முக்கியமாக கிரீசிலும் ஒரே மாதிரி யானவையாக இருந்தன. இந்த சடங்குகளின்போது பயபக்தியுடன், நாக்குளறாமல் உச்சரிக்கப்படும் தொன்மைமிக்க மந்திரங்களும் பிரார்த்தனைகளும் ஒருவித மாய சக்தியை, வியக்கத்தக்க தாக்கத்தை ஏற்படுத்துவதாக இருந்தன. இவற்றின் உச்சரிப்பில் சிறு தவறு ஏற் பட்டாலும் அது செம்மை செய்யப்பட்டாக வேண்டும்; இல்லை யேல் ஆரம்பக்கால ரோமாபுரி சட்டத்தில் ஒரு சொல்லை சற்றுத் தவறாக உச்சரித்தாலும், வழக்கு தோற்றுவிடுவது போன்ற அவல நிலையே ஏற்படும்.

பண்டைக்காலத்திய இதர பல விசித்திரமான சடங்குகளும் கழுவாய் தேடுவது சம்பந்தப்பட்டவையே ஆகும். ரோமர்களின் போர்த் தெய்வமான மார்சை வழிபடும் சாலீ எனப்படும் பண்டைக் கால மதக்குருக்கள் ஒரு சமயம் நகரின் பல்வேறு பகுதிகளைச் சுற்றிப் பார்த்தனர்; ஆயுதங்களையும் எக்காளங்களையும் 'தூய்மைப்படுத்தும்' பணியை அவர்கள் மேற்கொண்டனர்; படைத் துறையின் ஆயுதங்கள் வலிமை மிக்கவையாக இருக்கவேண்டு மானால் அவை தூய்மைப் படுத்தப்படுவது அவசியம் என்ற பண்டைக் காலக் கருத்தை இது பிரதிபலிப்பதாக இருந்தது. ஐந்தாண்டுக்கு ஒருமுறை நடைபெறும் இந்தத் தூய்மைப்படுத்தும் சடங்கு சாராம் சத்தில் ராணுவத்தன்மை கொண்டதாகவே இருந்தது; ஏனென்றால் அது சிவில் உடையிலிருந்த கமிட்டியா சென்சூரியட்டா எனும்

படையுடன் சம்பந்தப்பட்டதாக இருந்தது. படைப் பிரிவுகள் போர்க் களத்தில் இருக்கும்போது தூய்மைப்படுத்தும் சடங்கு அடிக்கடி மேற்கொள்ளப்பட்டது; சில சமயங்களில் மூடநம்பிக்கைகளின் விளைவாக ஏற்படும் அச்சத்தை அகற்றுவதற்கும், வேறு சில சமயங்களில் வெறும் தடுப்பு நடவடிக்கையாகவும் இந்தச் சுத்தி கரிப்பு கடைப்பிடிக்கப்பட்டது.

எல்லாப் பூர்வீக மக்களைப்போன்றே எபிரேயர்களும் தீட்டு சம்பந்தப்பட்ட கருத்தைக் கொண்டிருந்தனர். துப்புரவற்ற விலங்கு களின் பிணத்தைத் தொடுவதோ அல்லது அதை உண்பதோ ஊர்ந்து செல்லும் பிராணிகளைத் தொடுவதோ அல்லது அவற்றைத் தின்பதோ, நான்கு கால் பிராணிகள் யாவற்றிலும் பிளந்த பாதங்கள் கொண்டிராத, அசை போடுபவை அல்லாத பிளவுபட்ட குளம்பு கள் கொண்ட, தனது பாதங்களால் நடந்து செல்லக்கூடிய விலங்கு களைத் தொடுவதே தூய்மைக்கேடானது என்று அவர்கள் நம்பி னர். துப்புரவற்ற எந்த ஒரு நபரைத் தொடுவதையும்கூட எபிரே யர்கள் ஒரு தீட்டாகக் கருதினர். தூய்மைக்கேடானது குறித்த எபிரேயர்களின் கண்ணோட்டத்தில் பொதிந்துள்ள வேறு இரண்டு விசேட அம்சங்களையும் இங்கு குறிப்பிட வேண்டும். உருவ வழிபாடு நடைமுறைகளைப் பின்பற்றுவதால் மக்களுக்கும், சீர்கேடான பாலுறவு கொண்டுள்ள மக்களால் நாட்டுக்கும் தூய்மைகேடு ஏற்படும் என்று எபிரேயர்கள் நம்பினர்.

இந்த ஆய்வின் அடிப்படையில் பார்க்கும்போது, தீட்டு குறித்த கருத்து கொண்டிராத எந்த பூர்வீக மக்களும், பண்டைக்கால மக்களும் இல்லை என்ற முடிவுக்கே வரவேண்டியுள்ளது.



இயல் 2

இந்துக்களிடையே தீண்டாமை

தூய்மைக்கேடு விஷயத்தில் இந்துக்களுக்கும் பூர்வீக மக்களுக்கும் அல்லது பண்டைக்கால மக்களுக்கும் இடையே வேறுபாடு ஏதும் இல்லை. தூய்மைக்கேடு குறித்த கருத்தை இந்துக்கள் ஏற்றுக் கொண்டிருக்கிறார்கள் என்பதை மனுஸ்மிருதியிலிருந்து தெள்ளத் தெளிவாகத் தெரிந்து கொள்ளலாம். உடலளவிலான தூய்மைக் கேடும், கருத்தளவிலான தூய்மைக்கேடும் இருப்பதை மனு ஒப்புக் கொள்கிறார்.

பிறப்பு[1], இறப்பு மற்றும் மாதவிடாய்[2] ஆகியவற்றைத் தீட்டுக்கான மூல காரணங்களாக மனு கருதினார். மரணத்தைப் பொறுத்தவரையில் தீட்டு மிக விரிந்த அளவிலானது, குருதி உறவுமுறையை அது பின்பற்றுகிறது. மரணமானது இறந்தவரது குடும்பஉறுப்பினர்களுக்குத் தீட்டை உண்டாக்குகிறது; அவர்கள் சபிந்தாக்கள் மற்றும் சமனோதாக்கள்[3] என்று அழைக்கப்படுகின்றனர். தாய்மாமன்[4] போன்ற தாய்வழி உறவினர்கள் மட்டுமன்றி, தூரத்து உறவினர்களும்[5] இதிலடங்குவர். பட்டியல் மேலும் விரிவடைந்து, உறவினர்களல்லாத பின்கண்டோரும் இடம் பெறுகின்றனர்; (1) ஆசிரியர்[6], (2) ஆசிரியருடைய புதல்வர்[7], (3) ஆசிரியருடைய மனைவி[8], (4) மாணவர்[9], (5) சகமாணவர்[10], (6) ஷிரோத்ரியா[11], (7) மன்னர்[12], (8) நண்பர்[13], (9) குடும்ப உறுப்பினர்கள்[14], (10) பிணத்தைத் தூக்கிச் சென்றவர்கள்[15], (11) பிணத்தைத் தொட்டவர்கள்[16].

---

1. அத்தியாயம் V, 58, 61-63, 71, 77, 79
2. அத்தியாயம் III, 45-46; IV 40-41, 57, 208; V 66, 85, 108.
3. அத்தியாயம் V, 58, 60, 75-77, 83-94.
4. அத்தியாயம் V, 81
5. அத்தியாயம் V, 78
6. அத்தியாயம் V, 65, 80, 82
7. அத்தியாயம் V, 80
8. அத்தியாயம் V, 80
9. அத்தியாயம் V, 81
10. அத்தியாயம் V, 71
11. அத்தியாயம் V, 81
12. அத்தியாயம் V, 82
13. அத்தியாயம் V, 82
14. அத்தியாயம் V, 81
15. அத்தியாயம் V, 64-65, 85
16. அத்தியாயம் V, 64, 85

இவ்விதம் தீட்டுக்கு ஆளானவர்கள் எவரும் அதிலிருந்து தப்பமுடியாது. வெகு சிலருக்கு மட்டும்தான் இதிலிருந்து விதிவிலக்கு அளிக்கப்படுகிறது. கீழ்க்கண்ட சுலோகங்களில் அவர்கள் யார் என்பதை மனு குறிப்பிட்டு அவர்களுக்கு விதிவிலக்கு அளித்திருப்பதற்கான காரணங்களையும் விவரிக்கிறார்.

V.93. தூய்மைக்கேடு மன்னர்களையும் அறநெறி மற்றும் சாஸ்திரத்தை நிலைநாட்டுபவர்களையும் கறைப்படுத்தாது; ஏனென்றால் முதலில் குறிப்பிடப்பட்டவர்கள் இந்தியாவில் சிம்மாசனத்தில் அமர்ந்திருக்கின்றனர், இரண்டாவதாகக் குறிப் பிடப்பட்டவர்கள் புனிதர்களான பிராமணர்களைப் போன்ற வர்கள்.

94. பெருமிதத்துக்குரிய அரசுக்கட்டிலில் அமர்ந்திருக்கும் அரசருக்கு உடனடியாக தூய்மைச் சடங்கு நடத்தப்படுகிறது, (அங்கு) அவர் (தம்முடைய) பிரஜைகளைப் பாதுகாப்பதற்காக வீற்றிருப்பதே இதற்குக் காரணம்.

95. ஒரு கலகத்திலோ அல்லது போரிலோ வீழ்ந்துபட்டவர் களுக்கும், மின்னலால் அல்லது அரசனால் கொல்லப்பட்ட வர்களது உறவினர்களுக்கும், பசுக்களுக்கும், பிராமணர்களுக் கும், (தூய்மையற்றவர்களாக இருப்பினும்) தூய்மையானவர் களாக இருக்கவேண்டும் என்று மன்னர் விரும்புபவர்களுக் கும் இதே விதிபொருந்தும்.

96. சந்திரன், அக்கினி, சூரியன், வாயு, இந்திரன், செல்வங் களின் அதிபதியான குபேரன், மழையின் அதிபதியான வருணன், எமன் ஆகிய உலகின் எட்டுக்காவல் தெய்வங் களின் திருவவதாரமாக இருக்கிறான் மன்னன்.

97. இந்தத் தெய்வங்கள் மன்னனுள் படர்ந்துபரவி வியாபித் திருப்பதால் அவனைத் தூய்மைக்கேட்டுக்கு உள்ளாக்க முடியாது; ஏனென்றால் தூய்மையும் தூய்மைக்கேடும் இந்தத் தெய்வங்களாலேயே உண்டாக்கப்பட்டு, அகற்றப்படுகின்றன.

ஆக, மன்னனும், மனுவரையறுத்துக் கூறியிருக்கும் நேரிய லட்சியத்துக்காக உயிர்தியாகம் செய்பவர்களும், அதேபோன்று

மன்னனால் விதிவிலக்கு அளிக்கப்பட்டிருப்பவர்களும் தூய்மைக் கேட்டின் பொதுமுறையான விதிகளால் பாதிக்கப்படமாட்டார்கள் என்பதை இதிலிருந்து தெளிவாகத் தெரிந்துகொள்ளலாம். பிராம ணன் 'என்றும் புனிதமானவன்' என்ற மனுவின் கூற்றை மற்றெல் லாவற்றையும்விட பிராமணனை உயர்வாக ஏற்றிப் போற்றும் அர்த்தத்தில்தான் புரிந்து கொள்ள வேண்டும். பிராமணன் தூய்மைக் கேட்டிலிருந்து விடுபட்டவன் என்று இதனைப் புரிந்துகொள்ளக் கூடாது. ஏனென்றால் அவன் அவ்வாறு விடுபட்டவன் அல்ல. பிறப்பு, இறப்பு போன்றவற்றால் பிராமணன் தீட்டுக்கு ஆளாவ தோடு, பிராமணரல்லாதவர்களைப் பாதிக்காத பல விஷயங்களிலும் அவன் தூய்மைக்கேட்டுக்கு உள்ளாகிறான். அதைச் செய்யக்கூடாது, இதைச் செய்யக்கூடாது என்று பிராமணர்களுக்கு மனு ஏராளமான தடைகளை விதித்திருக்கிறார்; அவற்றை அவர்கள் கடைபிடிக்க வேண்டும், இல்லையேல் அவர்கள் தூய்மையற்றவர்களாகக் கருதப்படுவார்கள்.

தூய்மைக்கேடு பற்றிய மனுவின் கண்ணோட்டம் எதார்த்த ரீதியானது, வெறும் கருத்தளவிலானதல்ல. தூய்மையற்ற ஒருவன் அளிக்கும் உணவு ஏற்கத்தக்கதல்ல என்று கூறி மனு தமது கண்ணோட் டத்துக்கு எதார்த்த வடிவம் அளிக்கிறார்.

தீட்டுக்கு உள்ளாகும் காலத்தையும் மனு நிர்ணயித்துத் தந்திருக்கிறார். அது பல வகைகளில் வேறுபடுகிறது. ஒரு சபிந்தா மரணமடைந்தால் பத்துநாட்கள், குழந்தைகளுக்கு மூன்று நாட்கள், சகமாணவர்களுக்கு ஒரு நாள். இவ்வாறு நிர்ணயிக்கப்பட்ட காலம் முடிந்த உடனேயே தீட்டு மறைந்துவிடுவதில்லை. மாறாக, நிர்ண யிக்கப்பட்ட காலத்தின் முடிவில் சந்தர்ப்பத்துக்கு ஏற்ப தூய்மைப் படுத்தும் சடங்கு ஒன்றைச் செய்ய வேண்டும்.

தூய்மைப்படுத்தும் நோக்கங்களுக்காக மனு தூய்மைக்கேடு விஷயங்களை மூன்று அம்சங்களில் பரிசீலிக்கிறார்: 1. உடல்ரீதி யான தூய்மைக்கேடு, 2. கருத்தளவிலான தூய்மைக்கேடு, அல்லது மனரீதியான தூய்மைக்கேடு, 3. அறநெறி சார்ந்த தூய்மைக்கேடு. ஒருவன் தனது மனத்தில் தீய எண்ணங்களை வரித்துக்கொள்ளும் போது ஏற்படும் அறநெறித் தூய்மைக்கேட்டை அகற்றி தூய்மைப்

படுத்துவது சம்பந்தமான விதி[1]யில் நயமான கண்டிப்புகளும் நன்னெறி போதனைகளுமே அதிகமாக இருக்கின்றன. ஆனால் கருத்து ரீதியிலான தூய்மைக்கேட்டையும், உடல்ரீதியான தூய்மைக் கேட்டையும் போக்குவதற்கான சடங்குகள் ஒரே மாதிரியாக இருக்கின்றன. தண்ணீர்[2], மண்[3], பசுவின்மூத்திரம்[4], தர்ப்பைப்புல்[5], சாம்பல்[6], முதலியவை உயிரற்ற பொருள்களைத் தொடுவதால் ஏற்படும் தீட்டைக் கழிக்கும் சாதனங்களாக நிர்ணயிக்கப்படிருக்கின்றன. தண்ணீர் கருத்தளவிலான தூய்மைக்கேட்டை அகற்றும் பிரதான சுத்திகரிப்புச் சாதனமாகக் கருதப்படுகிறது. அது பின்வரும் மூன்று வழிமுறைகளில் பயன்படுத்தப்படுகிறது. 1. சிறுகச்சிறுக உறிஞ்சிக் குடித்தல், 2. குளித்தல், 3. மேனி கழுவுதல்[7], பின்னால் பஞ்சகவ்வியம் கருத்தளவிலான தீட்டைப்போக்கும் பிரதான சாதனமாயிற்று. பசுவிலிருந்து கிடைக்கும் பால், மூத்திரம், சாணம், தயிர், வெண்ணெய் ஆகிய ஐந்து பொருள்களின் கலவைதான் பஞ்சவ்வியம் என்பது. பசுவைத் தொடுவதன் மூலமோ அல்லது நீரை உறிஞ்சிவிட்டுச் சூரியனைப் பார்ப்பதன் மூலமோ தீட்டை ஒழித்துக் கட்டுவதற்கும் மனுதர்மத்தில் வகை செய்யப்பட்டிருக்கிறது.[8]

ரோமர்களிடம் ஆரம்ப காலத்தில் நிலவியது போன்றே ஒரு குறிப்பிட்ட பிரதேசம் முழுவதும் தீட்டுக்கு உள்ளாகி, அதற்குப் பரிகாரம் காணும் போக்கு இந்துக்களிடமும் நிலவுகிறது. இதன்படி ஒவ்வொரு கிராமத்திலும் ஒரு வருடாந்திர ஜாத்ரா நடைபெறும். அப்போது ஏதேனும் ஒரு விலங்கு, பொதுவாக ஓர் எருது கிராமத்தின் சார்பில் விலைக்கு வாங்கப்படும். பிறகு அந்த எருது கிராமத்தைச் சுற்றிலும் ஊர்வலமாகக் கொண்டு செல்லப்பட்டு பலியிடப்படும்; அதன் இரத்தம் கிராமத்தில் எல்லா இடங்களிலும் தெளிக்கப்படும்; முடிவில் அதன் கால்விரல் இறைச்சி கிராம மக்களிடையே விநியோகிக்கப்படும். ஒவ்வொரு இந்துவும், ஒவ்வொரு

1. அத்தியாயம் V, 105-109; 127-128.
2. அத்தியாயம் V, 127
3. அத்தியாயம் V, 134-136
4. அத்தியாயம் V, 121, 124
5. அத்தியாயம் V, 115
6. அத்தியாயம் V, 111
7. அத்தியாயம் V, 143
8. அத்தியாயம் V, 87

பிராமணனும் அவன் மாட்டிறைச்சி சாப்பிடாதவனாக இருந் தாலும் இறைச்சியில் தனக்குரிய பங்கை ஏற்றுக்கொள்ளவேண்டும். இது எந்த ஸ்மிருதிகளிலும் கூறப்படவில்லை. எனினும் நடை முறைப் பழக்க வழக்கத்தின் ஆதரவு இதற்கு இருக்கிறது. இந்தப் பழக்கம் இந்துக்களிடையே பெரிதும் மேலோங்கி, விதிமுறைகளை யும் மீற' பதாக உள்ளது.

II

இத்துடன் விஷயத்தை முடித்துக் கொள்வதானால், தூய்மைக் கேடு சம்பந்தமாக இந்துக்களிடையே நிலவும் கருத்து பூர்வீக, பண்டைய சமுதாயங்களில் நிலவிய கருத்துகளிலிருந்து வேறுபட்ட தல்ல என்று கூறுவதோடு நிறுத்திக்கொள்ளலாம். ஆனால் இத்துடன் நிறுத்திக்கொள்வது சாத்தியமல்ல. ஏனென்றால் இதுவரை நாம் குறிப்பிடாத மற்றொரு வகையான தீண்டாமை முறை இந்துக்களால் கைக்கொள்ளப்பட்டுவருகிறது. சில குறிப்பிட்ட வகுப்பினர் விஷ யத்தில் பின்பற்றப்படும் பாரம்பரியமான தீண்டாமைதான் அது. ஒரு தனிநபர் எவர் உதவியும் இன்றி இத்தகைய ஒரு பட்டியலைத் தயாரிப்பது என்பது இயலாத காரியம்; அந்த அளவுக்கு இந்தப் பட்டியல் மிகவும் விரிவானது. அதிருஷ்டவசமாக 1935ல் இந்திய அரசாங்கம் இத்தகைய ஒரு பட்டியலைத் தயாரித்து 1935 ஆம் வருட இந்திய அரசாங்கச் சட்டத்துடன் இணைத்திருக்கிறது. இவ்வாறு இணைக்கப்பட்டிருக்கும் அட்டவணையில் ஒன்பது பகுதிகள் இடம் பெற்றிருக்கின்றன. ஒவ்வொரு பகுதியும் ஒரு மாகாணத்தைக் குறிக் கிறது; அம்மாகாணத்திலுள்ள சாதிகளும், இனங்களும், பழங்குடி யினரும், தீண்டாதோர் எனக் கருதப்படுபவர்களும் அந்தப்பகுதி யில் விவரிக்கப்பட்டிருக்கின்றனர். இந்தப் பட்டியலை மிகவும் விரி வானதும் அதிகாரப்பூர்வமானதும் எனக்கருதலாம். மரபு வழிவந்த தீண்டப்படாதோர் என இந்துக்களால் பல வகுப்பினர் கருதப் படுகின்றனர். 1935 ஆம் வருட இந்திய அரசாங்கச் சட்டத்தில் இடம் பெற்றுள்ள அந்தப் பட்டியலைப் பின்வரும் அட்டவணையில் தருகிறேன்.

அட்டவணை

பகுதி I - சென்னை

1) மாகாணம் முழுவதிலுமுள்ள ஷெட்யூல்டு வகுப்பினர்:

ஆதி-ஆந்திரர்	கோசங்கி	பைடி
ஆதி-திராவிடர்	ஹட்டி	பைண்டா
ஆதி-கர்னாடகர்	ஹஸ்லர்	பாகி
அஜிலர்	ஹோலியர்கள்	பள்ளர்
அருந்ததியார்	ஜக்காலி	பம்பாடர்
பைரர்	ஜம்புவுறு	பமிடி
பகுடர்	கல்லாடி	பஞ்சமர்
பண்டி	கணக்கன்	பனியர்
பரிக்கி	கொடாலோ	பன்னியண்டி
பட்டாடர்	கூசா	
பவுரி	கொரகர்	பறையர்
பெல்லரர்	குடும்பன்	புலையர்
		பரவர்
பைகரி	குறவர்	புதிரைவண்ணார்
		ரனேயர்
சச்சாதி	மாதரை	ரெல்லி
சக்கிலியன்	மாதிகர்	சமகரர்
சல்வாடி	மைலா	சாம்பன்
சாமர்	மாலா	சபரி
சண்டாளர்	மால தாசு	செம்மான்
செருமான்	மாதங்கி	தோட்டி
	மோகர்	
தந்தாசி	முச்சி	திருவள்ளுவர்
தேவேந்திரகுலத்தார்	முண்டாலர்	
கசி		வள்ளுவன்
கொடகலி	நலக்கேயவர்	வால்மீகி
கோதரி	நாயாடி	வெட்டுவன்
கொட்டா	பகடை	

2) மாகாண சட்டமன்றத்துக்கு பின்தங்கிய பிரதேசங்களின், பழங் குடியினரின் ஒரு பிரதிநிதியைத் தேர்ந்தெடுக்கும் பொருட்டு 1935 ஆம்

வருட இந்திய அரசாங்கத்தின் சட்டப்படி அமைக்கப்பட்ட எந்தஒரு விசேடத் தொகுதியைத் தவிர மாகாணம் எங்கிலுமுள்ள ஷெட்யூல்டு வகுப்பினர் வருமாறு:

ஆர்நாடன்	காட்டுநாயக்கன்	குறுமன்
டோம்போ	குடியா	மலசர்
காடன்	குடுபி	மாவிலன்
கரிம்பாலன்	குரிச்சன்	பனோ

பகுதி - II - பம்பாய்

ஷெட்யூல்டு வகுப்பினர்:

(1) மாகாணம் எங்கிலும்:

அசோடி	தோர்	மங் கருடி
பகட்	கரோடே	மக்வல் அல்லது மெங்வார்
பாம்பி	ஹால்லீர்	மினி மாதிக்
பங்கி	ஹல்சார்	முக்ரி
	அல்லது	நாடியா
	ஹஸ்லார்	
சக்ரவத்திய-தாசர்	ஹுல்சவர்	ஷென்வா அல்லது ஷிந்தவா
சல்வாடி	ஹொலயா	
சம்ப்வார் அல்லது மோச்சிகார்	கல்பா	ஷிந்தவ் அல்லது ஷிங்கத்யா
சார்மகர்	கோல்ச்சா அல்லது கோல்கா	சோச்சி
சேன-தாசரு	கோலி-தோர்	திமலி
சூஹார் அல்லது சூஹ்ரா	லிங்கதர்	துரி
தகலேரு	மாதிக் அல்லது	வங்கர்
தெட்	மாங்	விதோலியா
தெகு-மெகு	மகர்	

2) ஆமதாபாத், கைரா, புரோச், பஞ்ச்மகால், சூரத் மாவட்டங்கள் தவிர மாகாணம் எங்கும் - மோச்சி

3) கனரா மாவட்டங்களில் - கொடேகர்.

பகுதி III - வங்காளம்

மாகாணம் முழுவதிலுமுள்ள ஷெட்யூல்டு வகுப்பினர்:

அகரியா
பக்டி
பஹேலியா
பைத்தி
பௌரி
பெதியா
பெல்தார்
பெருவா
பைதியா
புய்மாலி
புய்வா
காந்த்
காந்த்ரா
கவ்ரா
காபூரியா
கரேங்கா
காஸ்தா
கௌர்
கைக்ஷரா
க்ஷாதிக்
கோச்
கோனாய்
கோன்வார்
கோரா
கொதால்
லால்பெகி

பூமிஜ்
பிண்ட்
பிர்ஜ்ஹியா
சாமர்
தியனுவார்
தோபா
தோய்
தோம்
தோசத்
காரோ
கசி
லோதா
லஹோர்
மாஹ்லி
மால்
மாஹர்
மல்லா
மெச்
மெஹ்தோர்
முச்சி
முண்டா
முசாஹர்
நாகேசியா
நாமசூத்ரா
நாத்
நுனியா

கோன்ரி
ஹதி
ஹஜாங்
ஹலால்கோர்
ஹரி
ஹோ
ஜாலிய கைபரட்டா
ஜாலோ மாலோ அல்லது மாலோ
காடர்
கல்பஹரியா
கான்
ஓரான்
பலியா
பான்
பாசி
பாட்னி
போத்
ராபா
ராஜ்பன்சி
ராஜ்வார்
சாந்தால்
சுன்ரி
தியார்
துரி

பகுதி IV - ஐக்கிய மாகாணங்கள்

ஷெட்யூல்டு வகுப்பினர்:

(1) மாகாணம் முழுவதிலும்

அகரிவா	சாமர்	கார்வார் (பென்பான்சி நீங்கலாக)
அஹேரியா	செரோ	
படி	தாபகர்	கூஷாதிக்
பாதிக்	தங்கார்	கோல்
பஹேலியா	தானுக் (பங்கி)	கோர்வா
பஜனியா	தார்கர்	லால்பெகி
பைகி	தோபி	மஜாவர்
பலாகர்	தோம்	நாத்
வால்மீகி	தோமர்	பங்கா
பான்மனுஷ்	கராமி	பரஹியா
பான்ஸ்போர்	காசியா	பாசி
பார்வர்	குவால்	பாதரி
பசோர்	ஹபுரா	ராவட்
பாவரியா	ஹரி	சஹர்யா
பெல்தார்	ஹெலா	சனவ்ரியா
பெங்காலி	கய்ரறா	சான்சீயா
பெரியா	காலபஸ்	ஷில்ப்கார்
பாண்டு	கஞ்சார்	
புய்யா	கபரியா	தாரு
புய்யார்	கார்வால்	துரய்ஹா
போரியா	கரோத்	

2) ஆக்ரா, மீரத், ரோஹில்கண்ட் பகுதிகள் தவிர மாகாணமெங்கும் - கோரி,

பகுதி V - பஞ்சாப்

ஷெட்யூல்டு வகுப்பினர் மாகாணமெங்கும் :

அத் தார்மிஸ்	மரிஜா அல்லது மரேச்சா	கூஷாதிக்
பவாரியா	பெங்காலி	கோரி
சாமர்	பரார்	நாத்
சுஹ்ரா அல்லது வால்மீகி	பாஸிகர்	பாசி
தாகி மற்றும் கோலி	பஞ்ச்ரா	பெர்னா

தும்னா	சனால்	செபேலா
ஒத்	தானக்	சிர்கிபந்த்
சான்சி	காக்ரா	மேகா
சரேரா	காந்திலா	ராம்தாசி

பகுதி VI - பீகார்

ஷெட்யூல்டு வகுப்பினர்:

1) மாகாணம் முழுவதிலும்

சாமர்	ஹலால்கோர்	மோச்சி
சௌபால்	ஹரி	முசஹார்
தோபி	கஞ்சார்	நாத்
துசத்	குராரியர்	பாசி
தோம்	லால்பெகி	

2) பாட்னா, திர்ஹத் வட்டாரங்களிலும் பகல்பூர், மாங்கீர், பாலமௌ, பூர்ணியா மாவட்டங்களிலும்:

பௌரி	பூமிஜ்	ராஜ்வார்
போக்தா	காஸி	தூரி
பௌயா	பான்	

3) மான்பூம் மாவட்டத்தைச் சேர்ந்த தான்பாத் உப வட்டாரத்திலும், மத்திய மான்பூம் பொதுக்கிராமப்புறத்தொகுதி யிலும் பூருலியா, ரகுநாத்பூர் நகரசபைகளிலும்:

பௌரி	காஸி	ராஜ்வார்
போக்தா	பான்	தூரி
பூய்யா		

பகுதி VII - மத்திய மாகாணங்கள் மற்றும் பேரார்

ஷெட்யூல்டு வகுப்பினர்		இடங்கள்
பசோர் அல்லது புருத்	...	மாகாணம் முழுவதிலும்
சாமர்	...	
தோம்	...	
கந்தா	...	
மாங்	...	
மேஹ்தார் அல்லது பங்கி	...	
மோச்சி	...	
சத்நாமி	...	
அதேலியா	...	பிலாஸ்பூர் மாவட்டம்
பாஹ்னா	...	அம்ரோத்தி மாவட்டம்
பாலஹி அல்லது பலாய்	...	பேரார் வட்டாரம், பாலகாட், பந்தாரா, பெடுல், சந்தா, சிண்ட்வாரா, ஹோஷங் காபாத், ஜப்பல்பூர், மாண்ட்லா, நாக்பூர், நிமார், சௌகோர், வார்தா மாவட்டங் கள்
பேதார்	...	அகோலா, அம்ரோதி, புல்தானா மாவட் டங்களில்
சாதார்	...	பந்தாரா, சௌகோர் மாவடங்களில்
சௌஹான்	...	துர்க் மாவட்டத்தில்
தஹாயத்	...	சௌகோர் மாவட்டத்தின் தாமோ உப வட்டாரத்தில்
தேவார்	...	பிலாஸ்பூர், துர்க், ராய்ப்பூர் மாவட் டங்களில்
தானுக்	...	தாமோ உபவட்டாரம் தவிர சௌகோர் மாவட்டத்தில்

திமார்	...	பந்தாரா மாவட்டத்தில்
தோபி	...	பந்தாரா, பிலாஸ்பூர், ராய்ப்பூர், சௌகோர் மாவட்டங்களில்
தோஹர்	...	பேரார் வட்டாரம், பாலகாட், பந்தாரா, சந்தா, நாக்பூர், வார்தா மாவட்டங்களில்
காஸியா	...	பேரார் வட்டாரம், பாலகாட், பந்தாரா, சந்தா, துர்க், நாக்பூர், ராய்ப்பூர், வார்தா மாவட்டங்களில்
ஹோலியா	...	பாலகாட், பந்தாரா மாவட்டத்தில்
ஜங்கம்	...	பந்தாரா மாவட்டத்தில்
கய்காரி	...	பேரார் வட்டாரம், பந்தாரா, சந்தா, நாக்பூர், வார்தா மாவட்டங்களில்
காதியா	...	பேரார் வட்டாரம், பாலகாட், பெடுல், பந்தாரா, பிலாஸ்பூர், சந்தா, துர்க், நாக்பூர், நிமார், ராய்ப்பூர், வார்தா மாவட்டங்கள், ஹோஷங்காபாத் மாவட்டத்தில் ஹோஷங்காபாத், சியோனி - மால்வா தாலுகாக்கள், சியோனி உப வட்டாரம் நீங்கலாக சிந்த்வாரா மாவட்டம் தாமோ உப-வட்டாரம் நீங்கலாக சௌகோர் மாவட்டம்.
காங்கார்	...	பந்தாரா, புல்தானா, சௌகோர் மாவட்டங்கள், ஹோஸங்காபாத் மாவட்டத்தைச் சேர்ந்த ஹோஷங்காபாத், சியோனி மால்வா தாலுகாக்கள்
காதிக்	...	பேரார் வட்டாரம், பாலகாட், பந்தாரா, சந்தா, நாக்பூர், வார்தா மாவட்டங்கள், ஹோஷங்காபாத் மாவட்டத்தைச் சேர்ந்த ஹோஷங்காபாத் தாலுகா, சியோனி உபவட்டாரம் நீங்கலாக சிந்த்வாரா

		மாவட்டம், தாமோ உப வட்டாரம் நீங்கலாக சௌகோர் மாவட்டத்தில்
கோலி	...	பந்தாரா, சந்தா மாவட்டங்களில்,
கோரி	...	அம்ரோதி, பாலகாட், பெடுல், பந்தாரா, புல்தானா, சிந்த்வாரா, ஜப்பல்பூர், மாண்ட்லா, நிமார், ராய்ப்பூர், சௌ கோர் மாவட்டங்கள் மற்றும் ஹர்தா, சோஹக்பூர் தாலுகாக்கள் நீங்கலாக, ஹோஷங்காபாத் மாவட்டத்தில்
கும்ஹார்	...	பந்தாரா, சௌகோர் மாவட்டங்கள், ஹோஷங்காபாத் மாவட்டத்தைச் சேர்ந்த ஹோஷங்காபாத், சியோனி, மால்வா தாலுகாக்களைத் தவிர ஹோஷங்காபாத் மாவட்டத்தில்
மாத்கி	...	பேரார் வட்டாரம், பாலகாட், பந்தாரா, சந்தா, நாக்பூர், வார்தா மாவட்டங் களில்
மாலா	...	பாலகாட், பெடுல், சிந்த்வாரா, ஹோஷங் காபாத், ஜப்பல்பூர், மாண்ட்லா, நிமார், சௌகோர் மாவட்டங்களில்
மேஹ்ரா அல்லது மஹர்	...	ஹோஷங்காபாத் மாவட்டத்தைச் சேர்ந்த ஹார்தா, சோஹக்பூர் தாலுகாக் கள் நீங்கலாக மாகாணம் முழுவதிலும்
நாகர்ச்சி	...	பாலகாட், பந்தாரா, சிந்த்வாரா, மாண்ட்லா, நாக்பூர், ராய்ப்பூர் மாவட் டங்களில்
ஓஜா	...	பாலகாட், பந்தாரா, மாண்ட்லா மாவட் டங்கள் மற்றும் ஹோஷங்காபாத் மாவட்டத்தைச் சேர்ந்த ஹோஷங்கா பாத் தாலுகாவில்

பங்கா	...	பேரார் வட்டாரம், பாலகாட், பந்தாரா, பிலாஸ்பூர், சந்தா, துர்க், நாக்பூர், ராய்ப்பூர், சௌகோர், வார்தா மாவட்டங்கள் மற்றும் சியோனி உபவட்டாரம் நீங்கலாக சிந்த்வாரா மாவட்டத்தில்
பர்தி	...	ஹோஷங்காபாத் மாவட்டத்தைச் சேர்ந்த நரசிங்கபுர உபவட்டாரத்தில்
பிரதான்	...	பேரார் வட்டாரம், பந்தாரா, சந்தா, நாக்பூர், நிமார், ராய்ப்பூர், வார்தா மாவட்டங்கள் மற்றும் சியோனி உப வட்டாரம் நீங்கலாக சிந்த்வாரா மாவட்டத்தில்
ராஜிஹர்	...	ஹோஷங்காபாத் மாவட்டத்தின் சோஹக்பூர் தாலுகாவில்

பகுதி VIII - அஸ்ஸாம்

ஷெட்யூல்டு வகுப்பினர்:

1) அஸ்ஸாம் பள்ளத்தாக்கில்

நாமசூத்திரா	ஹிரா	மெஹ்தார் அல்லது பங்கி
கய்பர்ட்டா	லால்பெகி	பான்ஸ்போர்
பனியா அல்லது பிரிட்டியால் - பனியா		

2) சூர்மா பள்ளத்தாக்கில்

மாலி அல்லது புய்மாலி	சூத்ரதார்	கய்பர்ட்டா அல்லது ஜலியா
துபி அல்லது தோபி	முச்சி	லால்பெகி

துக்லா அல்லது தோலி	பாட்னி	மொஹ்தார் அல்லது பங்கி
ஜாலோ மற்றும் மாலோ	நாமசூத்திரா	பான்ஸ்போர்
மஹரா		

பகுதி IX - ஒரிசா

ஷெட்யூல்டு வகுப்பினர்:

1) மாகாணம் முழுவதிலும்

ஆதி-ஆந்திரர்	சாமர்	குசூரியா
அதேலியா	சண்டாலா	கோடகலி
பரிகி	தந்தாசி	கோதாலி
பன்சோர் அல்லது புருத்	தேவர்	கோட்ரா
பவூரி	தோபா அல்லது தோபி	கோகா
சாச்சதி	கண்டா	ஹத்தி அல்லது ஹரி
இரிக்கா	மால	பஞ்சமா
ஜக்கலி	மாங்	பங்கா
காந்த்ரா	மாங்கன்	ரெல்லி
கதியா	மெஹ்ரா அல்லது மஹர்	சபாரி
கேலா	மெஹ்தார் அல்லது பங்கி	சாந்த்நாமி
கோடலோ	மோச்சி அல்லது முச்சி	சியால்
மதாரி	பைந்தா	வால்மீகி
மஹூரியா	பாமிடி	

2) கோண்ட்ஸ்மால் மாவட்டம், சம்பல்பூர் மாவட்டம் மற்றும் 1936 ஆம் வருட இந்திய அரசாங்க (ஒரிசா அமைப்பு) ஆணையின்படி சென்னை ராஜதானியில் விசாகப்பட்டினம், கஞ்சம் ஏஜென்சிகளிலிருந்து ஒரிசாவுக்கு மாற்றப்பட்ட பிரதேசங்கள் நீங்க லாக மாகாணம் முழுவதிலும் :

பான் அல்லது பானோ

3) கோண்ட்ஸ்மால் மாவட்டம் மற்றும் மேற்கூறிய ஏஜென்சிகளிலிருந்து ஒரிசாவுக்கு மாற்றப்பட்ட பிரதேசங்கள் நீங்க லாக மாகாணம் முழுவதிலும்:

தோம் அல்லது தாம்போ

4) சம்பல்பூர் மாவட்டம் நீங்கலாக மாகாணம் முழுவதிலும்

பௌரோ	பூமிஜ்	தூரி
புய்யா	காஸி அல்லது காஸியா	

5) சம்பல்பூர் மாவட்டத்தின் நவபாரா உப-வட்டாரத்தில்

கோரி	நாகர்ச்சி	பிரதான்

இது மிகுந்த வியப்பூட்டும் ஒரு பட்டியலாகும், இதில் 429 வகுப்புகள் அடங்கியுள்ளன. இவர்களது ஒட்டுமொத்த எண்ணிக் கையைக் கணக்கிட்டுப் பார்க்கும்போது, தொட்டாலே இந்துக் களுக்குத் தீட்டு ஏற்படக்கூடிய சுமார் 5 கோடி முதல் 6 கோடி மக்கள் இந்தியாவில் இருந்து வருவது புலனாகும். பூர்வீக சமுதாயத் திலும் பண்டைய சமுதாயத்திலும் நிலவிய தீண்டாமையை இந்தியா வில் கோடானுகோடி மக்களை வாட்டி வதைக்கும் மிகக் கொடிய தீண்டாமையுடன் ஒப்பிடும்போது அது அற்பத்திலும் அற்பமான தாகத் தோன்றுவதைக் காணலாம். இந்துக்களிடையே நிலவும் இந்தத் தீண்டாமை ஒரு தனி ரகமானது. உலக வரலாற்றில் இதற்கு வேறு எந்த உவமையும் இல்லை. ஆசியாவையும் ஐரோப்பாவையும் சேர்ந்த மிகப் பல நாடுகளின் மக்கட்தொகையைவிட அதிகமான எண்ணிக்கையிலுள்ள மக்கள் இதில் சம்பந்தப்பட்டிருக்கிறார்கள் என்பதை வைத்து மட்டுமே இதைக்கூறவில்லை; இதற்கு வேறுபல காரணங்களும் உண்டு.

429 தீண்டப்படாத வகுப்புகளைப் பாதிக்கும் இந்தத் தீண் டாமை முறையின் சில முக்கியமான அம்சங்களை பூர்வீக அல்லது பண்டைய இந்துவல்லாத சமூகங்கள் கடைப்பிடித்து வந்த தீண் டாமைப் பழக்கத்தில் காணமுடியாது.

தூய்மைக்கேட்டுக்கு எதிராக ஒரு பாதுகாப்பு என்றமுறையில் இந்துவல்லாத சமுதாயங்கள் வகுத்தளித்த ஒதுக்கல் முறையை

பகுத்தறிவுக்கு ஒத்தது என்று கூறமுடியாவிட்டாலும் அதனைப் புரிந்துகொள்ளமுடியும். பிறப்பு, இறப்பு, திருமணம் போன்ற சில திட்டவட்டமான காரணங்களுக்காக அது கைக்கொள்ளப்படுகிறது. ஆனால் இந்து சமுதாயம் திணிக்கும் தனிமைப்படுத்தலுக்கோ வெளிப்படையான காரணங்கள் ஏதுமில்லை.

பூர்வீக சமுதாயத்தில் கடைப்பிடிக்கப்பட்ட தீட்டு தாற்காலிகத் தன்மை உடையது; உண்பது, குடிப்பது போன்ற இயல்பான செயற் பாடுகளை மேற்கொள்ளும் குறிப்பிட்ட சமயங்களின்போதோ அல்லது பிறப்பு, இறப்பு, பூப்பெய்தல் போன்று தனிநபரது வாழ்க்கை யில் இயற்கையாகத் தோன்றும் நெருக்கடியின்போதோதான் இந்தத் தூய்மைக்கேடுகள் தோன்றின. ஆனால் தீட்டுக்காலம் முடிந்து, தூய்மைப்படுத்தும் சடங்குகள் செய்துமுடிக்கப்பட்ட உடன் இந்தத் தூய்மைக்கேடுகள் மறைந்துவிடும்; சம்பந்தப்பட்ட நபர்கள் தூய்மை அடைந்து, மற்றவர்களுடன் பழகக்கூடியவர்களாகி விடுவார்கள். இதுதான் பூர்வீக சமுதாயத்தில் நடைபெற்றது. ஆனால் பிறப்பு, இறப்பு போன்றவற்றால் ஏற்படும் தாற்காலிக தீட்டு போன்றல்லா மல் இந்தியாவின் 5 கோடி முதல் 6 கோடி மக்களைப் பீடித்திருக்கும் தூய்மைக்கேடு, தீட்டு காலகாலத்துக்குமாக நிரந்தரமாகிவிட்டது, நிலைத்துப் போய்விட்டது. அவர்களைத் தொடும் இந்துக்கள் தூய்மைக்கேட்டுக்கு உள்ளாகி, சுத்திகரிப்புப் பரிகாரங்களை மேற் கொண்டதும் பரிசுத்தமடைந்து விடுகிறார்கள். ஆயின் தீண்டப்படாத வர்களைத் தூய்மைப்படுத்துவதற்கு எதுவுமே இல்லை. அவர்கள் தூய்மையற்றவர்களாகவே பிறக்கிறார்கள், தூய்மையற்றவர் களாகவே வாழ்கிறார்கள், தூய்மையற்றவர்களாகவே இறக்கிறார் கள்; அவர்களுக்கு பிறக்கும் குழந்தைகளும் தீண்டாமை என்னும் வடுவுடனேயே, களங்கத்துடனேயே பிறக்கிறார்கள். இது வழிவழி வந்த, தலைமுறை தலைமுறையாக வந்த கறையாகும். இந்த அழுக்கை, இழுக்கை எதைக் கொண்டும் போக்கி விட முடியாது.

மூன்றாவதாக, தூய்மைக்கேட்டில் நம்பிக்கை கொண்ட இந்து வல்லாத சமுதாயங்கள் சம்பந்தப்பட்ட தனிநபர்களையோ அல்லது அதிகப்பட்சம் அவர்களுடன் மிகவும் நெருக்கமானவர்களையோ தான் ஒதுக்கிவைத்தன. ஆனால் தீண்டாமையைக் கடைபிடிக்கும் இந்துக்களோ ஒரு சமுதாயப்பிரிவையே, 5 கோடி முதல் 6 கோடி யுள்ள ஒரு பெரும் மக்கள் திரளையே ஒதுக்கி வைத்திருக்கின்றனர், தள்ளி வைத்திருக்கின்றனர்.

நான்காவதாக, இந்துவல்லாத சமுதாயங்கள் சம்பந்தப்பட்ட நபர்களைத் தனிமைப்படுத்த மட்டுமே செய்தன. தனிஇடங்களில் ஒதுக்கிவாழவேண்டுமென்று அவர்களை எவ்வகையிலும் நிர்ப்பந்திக்கவில்லை. ஆனால் இந்து சமுதாயம் தீண்டப்படாதவர்கள் வசிக்கும் குடியிருப்பு வட்டாரங்களில் இந்துக்கள் வசிக்கமாட்டார்கள்; அதேசமயம் இந்துக்களின் குடியிருப்பு வட்டாரங்களில் தீண்டப்படாதவர்கள் வசிப்பதற்கும் அனுமதிக்கமாட்டார்கள். இது இந்துக்கள் கடைப்பிடிக்கும் தீண்டாமையின் ஓர் அடிப்படையான அம்சமாகும். இது தற்காலிகமான சமூகஒதுக்கலோ அல்லது குறிப்பிட்ட காலத்திற்குச் சமூகத் தொடர்பை நிறுத்திக் கொள்வதோ அல்ல. மாறாக, இது தொற்றுத்தடுப்பு நடவடிக்கை போன்ற ஒன்றாகும்; பிரதேச வாரியான ஒதுக்கல்முறையாகும்; முட்கம்பியாலான ஒரு வகைக் கூண்டுக்குள் தூய்மையற்றவர்களை அடைத்துவைப்பது போன்ற கொடுமையிலும் கொடுமையான, மிக அட்டூழியமான செயலாகும். ஒவ்வொரு இந்து கிராமத்திலும் ஒரு சேரி இருக்கிறது. இந்துக்கள் கிராமத்திற்குள் வசிக்கிறார்கள், தீண்டப்படாதவர்கள் சேரியில் வசிக்கிறார்கள்.

இத்தகையதுதான் இந்துக்கள் கடைப்பிடிக்கும் தீண்டாமை. இந்துக்களல்லாத சமுதாயங்கள் கடைப்பிடிக்கும் தீண்டாமையிலிருந்து இது முற்றிலும் மாறுபட்டது என்பதை யார் மறுக்க முடியும்? இந்துக்கள் பின்பற்றும் தீண்டாமை தனித்தன்மை வாய்ந்தது என்பதில் எள்ளளவும் ஐயமில்லை. இந்துவல்லாத சமூகங்கள் சிலரைத் தூய்மையற்றவர்களாகக் கருதினாலும் அவர்களைத் தனிப்பட்ட நபர்களாகவே பாவித்தன. ஒரு முழு சமூகப் பிரிவே தூய்மையற்றதாக ஒருபோதும் கருதப்பட்டதில்லை. மேலும், அவர்களது தூய்மைக் கேடு தாற்காலிகமானதாகவும், சில சடங்குமுறைகள் மூலம் தூய்மைப்படுத்தக்கூடியதாகவுமே இருந்தது. 'ஒருவர் ஒரு சமயம் தூய்மையற்றவராகி விட்டால் என்றென்றும் தூய்மையற்றவர்தான்' என்ற அடிப்படையில் நிரந்தரமான தூய்மைக்கேடு எக்காலத்திலும் இருந்ததில்லை. இந்துவல்லாத சமூகங்களால் தனி நபர்கள் தூய்மையற்றவர்களாக கருதப்பட்டார்கள் என்பதிலும் சமூகத் தொடர்பிலிருந்து அவர்கள் துண்டிக்கப்படவும் கூடச் செய்யப்பட்டார்கள் என்பதிலும் ஐயமில்லை. ஆனால் நிரந்தரமான தனி முகாம்களில் அவர்கள் வைக்கப்பட்டார்கள் என்பதற்கு எந்தச் சான்றும் இல்லை. இந்துவல்லாத சமூகங்கள் மக்களில் ஒரு பகுதியினரை தூய்மையற்றவர்கள் என்று கருதினார்கள் என்பது உண்மையே. ஆனால் அவர்கள் குருதி உறவுக்கு அப்பாற்பட்ட

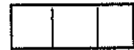
அந்நியர்கள். இந்த சமூகங்கள் தங்கள் சொந்த மக்களிலேயே ஒரு பகுதியினரை நிரந்தரமான, வழிவழியான தூய்மைக்கேடானவர் களாக என்றுமே கருதியதில்லை.

இவ்வாறு, இந்துக்கள் கடைப்பிடிக்கும் தீண்டாமை உலகின் ஏனைய பகுதியிலுள்ள மனித சமூகம் அறியாத ஒன்று. பூர்வீக சமுதாயமாயினும் சரி, பண்டைய சமுதாயமாயினும் சரி, இன்றைய சமுதாயமாயினும் சரி எந்த ஒரு சமுதாயத்திலும் இத்தகைய ஓர் அவல நிலையை, கொடூரநிலையை, கொத்தியெடுக்கும் கோர நிலையைக் கண்டதுமில்லை, கேட்டதுமில்லை. தீண்டாமையைப் பற்றிய ஆய்வில் எத்தனை எத்தனையோ பிரச்சினைகள் எழுகின்றன; எனினும் தற்போது பரிசீலனைக்குரியவையாக பின்கண்ட இரு பிரச்சினைகளை எடுத்துக்கொள்வோம்:

1) தீண்டப்படாதவர்கள் கிராமத்திக்கு வெளியே வசிப்பது ஏன்?

2) அவர்களது தூய்மைக்கேட்டை நிரந்தரமானதாகவும், வேரறுக்க இயலாததாகவும் ஆக்கியது எது?

இந்த இரு கேள்விகளுக்கான விடைகளைப் பின்வரும் பக்கங்களில் காணலாம்.



பகுதி - II

வாழ்விடம் பற்றிய சிக்கல்

இயல் 3	தீண்டப்படாதவர்கள் கிராமத்துக்கு வெளியே வசிப்பது ஏன்?
இயல் 4	தீண்டப்படாதவர்கள் சிதறுண்ட பிரிவினரா?
இயல் 5	இதுபோன்று வேறு எங்கேயேனும் நடைபெற்றிருக்கின்றனவா?
இயல் 6	சிதறுண்ட பிரிவினர் குடியேற்றங்கள் ஏனைய இடங்களில் எவ்வாறு மறைந்தன?

இயல் 3

தீண்டப்படாதவர்கள் கிராமத்துக்கு வெளியே வசிப்பது ஏன்?

இந்தியாவின் எந்தப் பகுதியை எடுத்துக் கொண்டாலும் தீண்டப்படாத மக்கள் கிராமத்துக்கு வெளியேதான் வசிக்கிறார்கள். இது ஊரறிந்த இரகசியம். இந்த மக்களைப் பற்றி ஆழமாக அறிந் திராதவர்களுக்குக் கூட இது நன்கு தெரியும். எனினும் ஒரு திருப்தி கரமான பதிலளிக்க வேண்டிய மிக முக்கியமான கேள்வி என்று இதனை எவருமே எடுத்துக் கொள்ளாததுதான் வேதனையிலும் வேதனையாக இருக்கிறது; வியப்பிலும் வியப்பாக இருக்கிறது. தீண்டப்படாத மக்கள் கிராமத்துக்கு வெளியே வாழும்படி எவ்வாறு நேர்ந்தது? அவர்கள் முதலில் தீண்டப்படாதவர்களாக அறிவிக்கப் பட்டு, பிறகு கிராமத்திலிருந்து வெளியேற்றப்பட்டார்களா? கிராமத்திற்கு வெளியே வசிக்கும்படி நிர்ப்பந்திக்கப்பட்டார்களா? அல்லது ஆரம்பத்திலிருந்தே அவர்கள் கிராமத்திற்கு வெளியே தான் வசித்துவருகிறார்களா? பின்னர்தான் தீண்டப்படாதவர்களாகப் பிரகடனம் செய்யப் பட்டார்களா? துவக்கத்திலிருந்தே அவர்கள் கிராமத்திற்கு வெளியே தான் வசிக்கிறார்கள் என்பது இக்கேள்வி களுக்குப் பதிலாக இருக்குமானால் இங்கு மேலும் ஒரு கேள்வி எழுகிறது. இதற்கு என்ன காரணம்?

தீண்டப்படாதவர்கள் தனித்து ஒதுங்கி வாழும் பிரச்சினை இதற்கு முன்னர் என்றுமே எழுப்பப்பட்டதில்லை; எனவே, தீண்டப் படாத மக்கள் கிராமத்திற்கு வெளியே எவ்வாறு வசிக்க நேர்ந்தது என்பது பற்றி இயல்பாகவே ஊகக்கோட்பாடு ஏதும் இல்லை. ஆனால் இந்து சாத்திரங்கள் இத்தகைய ஒதுக்கலை ஆதரிக்கவே செய்கின்றன; இதற்கு ஒரு கோட்பாட்டு அந்தஸ்து கொடுக்க ஒருவர் விரும்பினால் அவ்வாறே செய்யலாம். அந்த்ய ஜாக்கள் கிராமத் துக்கு வெளியதான் வசிக்க வேண்டும் என்று சாத்திரங்கள் கூறு கின்றன என்பதில் ஐயமில்லை. உதாரணமாக மனு பின்வருமாறு கூறுகிறார்:

''X51. சண்டாளர்களும், ஸ்வபாக்களும் கிராமத்திற்கு வெளியே தான் வசிக்க வேண்டும், அவர்கள் அபபத்ராக்களாக்கப் பட வேண்டும், நாய்களும் குரங்குகளும்தான் அவர்களுடைய செல்வம்.

X52. பிணங்களின்மீது போர்த்தப்பட்ட துணிமணிகளே அவர்களது ஆடைகள். மிச்சம் மீதமான பதார்த்தங்களே அவர் களது உணவு, இரும்பாலானவையே அவர்களது அணிமணி கள், அவர்கள் எப்போதும் ஒவ்வோர் இடமாக அலைந்து திரிய வேண்டும்.

X53. சமயக் கடமையைப் பூர்த்திசெய்யும் எவரும் அவர்களுடன் கலந்து பழகக்கூடாது; கொள்வினை கொடுப்பினைகளை அவர்கள் தங்களுக்குள்ளேயே வைத்துக்கொள்ள வேண்டும், திருமணங்களைத் தங்களை ஒத்தவர்களுக்குள்ளேயே செய்து கொள்ள வேண்டும்.

X54. அவர்களது உணவை ஓர் உடைந்த தட்டில் மற்ற வர்கள்தான் தரவேண்டும்; இரவுநேரங்களில் அவர்கள் கிராமங் களிலோ நகரங்களிலோ நடமாடக்கூடாது.

X55. பகலில் தங்கள் பணியைச் செய்ய அவர்கள் வெளியே செல்லலாம், மன்னரின் கட்டளையின் பேரில் அவர்கள் அடையாளச் சின்னங்களைத் தரித்திருக்க வேண்டும், உறவினர் கள் எவரும் இல்லாதவர்களது பிணங்களை அவர்கள் தூக்கிச் செல்லவேண்டும்; இது நிர்ணயமான விதிமுறையாகும்.

X56. அரசனின் ஆணையின்பேரில் சட்டப்படி குற்றவாளி களை அவர்கள் தூக்கிலிடவேண்டும், இத்தகைய குற்றவாளி களது ஆடைகள், படுக்கைகள், அணிமணிகள் முதலியவற்றை அவர்கள் எடுத்துக் கொள்ளலாம்.''

சாஸ்திரங்களின் இந்தக் கூற்றுகளிலிருந்து ஒருவர் என்ன முடிவுக்கு வரமுடியும்? இவற்றுக்கு இரட்டை அர்த்தம் கொள்ள வாய்ப்பு உண்டு. தீண்டப்படாதவர்கள் இதுவரை கிராமத்துக்கு வெளியே இருந்து வந்ததைப் போன்றே இனியும் இருக்க வேண்டும் என்றுதான் சாஸ்திரங்கள் கூறுகின்றன. இவ்வாறு ஓர் அர்த்தம்

கொள்ளலாம். மற்றொரு அர்த்தம் தீண்டத்தகாதவர்கள் என்று அறி விக்கப்பட்டவர்கள் கிராமத்திலிருந்து கிளம்பிச் சென்று வெளியே வசிக்க வேண்டும் என்பதாகும். இரண்டு அர்த்தங்கள் தொனிக்கும் சாஸ்திரங்களின் கூற்றுகளைக் கொண்டு பார்க்கும்போது, இரண்டு விதமான சாத்தியக்கூறுகள் இருப்பதற்கு வாய்ப்பு உண்டு. முதலாவது சாத்தியக்கூறு: தீண்டப்படாதவர்கள் கிராமத்துக்கு வெளியே வசிப் பதற்கும் தீண்டாமைக்கும் எந்த சம்பந்தமுமில்லை; ஆரம்பம் முதலே அவர்கள் கிராமத்துக்கு வெளியேதான் வசித்துவந்தார்கள். அதன்பின்னர் தீண்டாமை என்னும் வடு அவர்களுக்கு நேர்ந்தபோது, கிராமத்திற்குள் நுழைய முடியாதபடி அவர்கள் தடை செய்யப் பட்டார்கள். இரண்டாவது சாத்தியக்கூறு: தீண்டப்படாதவர்கள் கிராமத்துக்கு வெளியே வசிப்பதற்கும் தீண்டாமைக்கும் எல்லா வகையிலும் சம்பந்தம் உண்டு. வேறுவிதமாகச் சொன்னால், ஆரம் பத்தில் தீண்டப்படாதவர்கள் கிராமத்திற்குள்தான் வசித்து வந்தார் கள், அதன்பின்னர் தீண்டாமை கறை அவர்களுக்கு ஏற்பட்டபோது, கிராமத்திலிருந்து காலிசெய்து வெளியே வசிக்கும்படி நிர்ப்பந்திக்கப் பட்டார்கள்.

இந்த இரு சாத்தியக் கூறுகளில் எது ஏற்கத் தக்கது?

முதல் சாத்தியக்கூறு அபத்தமானதும், நகைப்புக்கிடமானதும், வியப்புக்குரியதுமாகும். நாம் இங்கு விவாதிக்கும் விஷயம் தனி ஒரு கிராமத்தையோ அல்லது பிரதேசத்தைப் பற்றியதோ அல்ல. இந்தக் காட்சியை இந்தியா முழுவதிலும் காண்கிறோம். தீண்டப்படாத வர்களை கிராமத்திலிருந்து கிராமத்துக்கு வெளியே குடியமரச் செய்வது என்பது மிகப் பரந்த நடவடிக்கையாகும். இத்தகைய பிரமாண்ட பரிமாணங்களை உடைய ஒரு நடவடிக்கையை எப்படி, யார் மேற் கொண்டிருக்க முடியும்? ஒரு மாபெரும் சக்தியாலன்றி இத்தகைய ஒரு குடிபெயர்வு சாத்தியமல்ல. ஆனால் சாத்தியமோ, சாத்தியமில்லையோ இது ஒரு சக்கரவர்த்தியின் சாதனையாகத்தான் இருக்கமுடியும். இத்தகைய சாதனைக்கான நன்மதிப்பையோ அவ மதிப்பையோ பெறக்கூடிய அந்தச் சக்கரவர்த்தி யார்? இந்த அருஞ் செயலைப் புரியக்கூடிய சக்கரவர்த்தி யாரும் இந்தியாவில் இல்லை. அவ்வாறாயின் இரண்டாவது சாத்தியக் கூறைக் கைவிடுவதைத் தவிர வேறு வழியில்லை.

தீண்டப்படாதவர்கள் என அழைக்கப்படுபவர்கள் தீண்டப் படாதவர்களாவதற்கு முன்பே ஆரம்பம் முதலே கிராமத்துக்கு வெளியே வசித்து வந்தனர்; பின்னர் தீண்டாமைபழி அவர்கள்

மீது சுமத்தப்பட்டபோது, வேறுவழியின்றி கிராமத்துக்கு வெளியே அவர்கள் தொடர்ந்து வசிக்கவேண்டியதாயிற்று. இதுதான் நமது பரிசீலனைக்குரிய ஒரே சாத்தியக்கூறாகத் தோன்றுகிறது. ஆனால் இது ஒரு சிக்கலான, கடுமையான கேள்வியை எழுப்புகிறது. அவர்கள் ஏன் கிராமத்துக்கு வெளியே வாழ்ந்து வந்தார்கள்? அவ்வாறு செய்யும்படி அவர்களை நிர்ப்பந்தித்தது என்ன? உலகெங்கும் பூர்வீக சமுதாயம் நவீனகால சமுதாயமாக மாறுவதற்குத் துணைபுரிந்த அம்சங்களைக் கருத்திற்கொண்டு பார்க்கும்போது, தீண்டப்படாதவர்கள் தொடக்கக்காலம் முதலே கிராமத்திற்கு வெளியேதான் வசித்து வந்திருக்கிறார்கள் என்று அனுமானிப்பது முற்றிலும் இயல்பே.

பூர்வீக சமுதாயத்தை நவீனகால சமுதாயமாக மாற்றிய காரணிகளைப் பற்றி விளக்கிக் கூறாமல் இது இயல்பானதே என்று மொட்டையாகக் கூறுவதை பலரால் புரிந்துகொள்ளமுடியாது. இந்த விஷயத்தைத் தெளிவாகப் புரிந்துகொள்ள வேண்டுமாயின், நவீனகால சமுதாயம் பூர்வீக சமுதாயத்திலிருந்து இரண்டு அம்சங்களில் வேறுபடுகிறது. பூர்வீக சமுதாயம் நாடோடி சமூகங்களைக் கொண்டிருந்தது. நவீனகால சமுதாயமோ குடியமர்ந்த சமூகங்களைக் கொண்டிருக்கிறது. இரண்டாவதாக பூர்வீக சமுதாயம் குருதி உறவு கொண்ட குலமரபு சமூகங்களை கொண்டிருந்தது. நவீனகால சமுதாயமோ பிரதேச பற்றுதல் கொண்ட ஸ்தல சமூகங்களைத் தன்னுள் கொண்டிருக்கிறது. வேறுவிதமாகக் கூறினால் பூர்வீக சமுதாயம் நவீனகால சமுதாயமாக மாறுவதற்கு முன்னர் இரு பரிணாம வளர்ச்சி மார்க்கங்களை மேற்கொண்டது. ஒரு பரிணாம வளர்ச்சி மார்க்கம் பூர்வீக சமுதாயத்தை குலமரபு குழுவிலிருந்து பிரதேசக் குழுவாக மாற்றியிருக்கிறது. இத்தகைய ஒரு மாற்றம் ஏற்பட்டிருக்கிறது என்பதில் எத்தகைய ஐயமும் இருப்பதற்கில்லை. இப்படிப்பட்ட மாற்றங்கள் நேர்ந்திருக்கின்றன என்பதற்கு மன்னர்கள் தங்களுக்குப் பதவிப்பெயர்கள் சூட்டிக்கொள்ளும் பாணியிலிருந்து தெளிவாகத் தெரிந்துகொள்ளலாம். ஆங்கில மன்னர்கள் கைக்கொண்ட பாணியை எடுத்துக்கொள்ளுங்கள். ஜான் மன்னர்தான் முதன்முதலில் தம்மை இங்கிலாந்தின் அரசன் என்று அழைத்துக் கொண்டவர். அவருக்கு முந்தைய அரசர்கள் அனைவரும் ஆங்கிலேய மன்னர்கள் என்றே தங்களைப் பொதுவாக அழைத்துக் கொண்டனர். முந்தையவர் ஒரு பிரதேச சமூகத்தைப் பிரதிநிதித்துவப் படுத்துகிறார். பிந்தையவர் குலமரபுக் குழுவைப் பிரதிநிதித்துவப் படுத்துகிறார். இங்கிலாந்து ஒரு சமயம் ஆங்கிலேயர்கள் தங்கிவாழ்ந்த இடமாக இருந்தது. ஆங்கிலேயர்கள் தற்போது இங்கிலாந்தை வாழ்விடமாகக் கொண்ட மக்களாக இருக்கின்றனர். இதே போன்றதொரு மாற்றம் பிரெஞ்சு

மன்னர்கள் விஷயத்திலும் நிகழ்ந்திருப்பதைக் காணலாம். பிரெஞ்சு மன்னர்கள் ஒரு சமயம் தங்களை பிராங்குகளின் மன்னர்கள் என்று கூறிக்கொண்டனர். பிற்காலத்தில் பிரான்சின் மன்னர்கள் என்று தங்களை அழைத்துக்கொண்டனர். இரண்டாவது பரிணாம வளர்ச்சி யானது பூர்வீக சமுதாயத்தை ஒரு நாடோடி சமூகநிலையிலிருந்து குடியமர்ந்த சமூக நிலைக்கு இட்டுச் சென்றது. இங்கு மாற்றம் திட்ட வட்டமானதாகவும் தெளிவானதாகவும் இருக்கிறது; இந்த எதார்த் தத்தை எவருக்கும் மெய்ப்பித்துக் காட்டுவதற்கு விளக்கம் ஏதும் அளிக்கப்பட வேண்டியதில்லை.

நாம் மேற்கொண்டுள்ள நோக்கத்தைப் பொறுத்தவரையில் இரண்டாவது பரிணாம வளர்ச்சியைப் பரிசீலிப்பதோடு நிறுத்திக் கொள்வது போதும் என்று கருதுகிறோம். பூர்வீக சமுதாயம் எவ்வாறு ஒரு குடியமர்ந்த சமூகமாக மாறிற்று? இது ஒருபெரிய கதை. இந்த நீண்டகதையை ஓர் அத்தியாயத்தில் அல்லது அதன் ஒரு பகுதியில் சுருக்கிக் கூறுவது என்பது சாத்தியமல்ல. இப்போதைக்கு இரண்டு விஷயங்களைக் கவனத்திற்கொண்டால் போதுமானது.நாம் இங்கு தெரிந்து கொள்ள வேண்டிய, புரிந்து கொள்ள வேண்டிய முதல் விஷயம் பூர்வீக சமுதாயம் தனது நாடோடி வாழ்க்கையை கைவிடும்படி செய்தது எது; இரண்டாவது விஷயம் நாடோடி வாழ்க்கையிலிருந்து குடியமர்ந்த வாழ்க்கைக்கு மாறிச்சென்ற காலத்தில் என்ன நிகழ்ந்தது.

பூர்வீக சமுதாயம் நாடோடிச் சமுதாயமாக இருந்தது என்பதில் ஐயமில்லை. ஆனால் அது நாடோடிச் சமுதாயமாக இருந்ததற்கு அதன் உள்ளார்ந்த உற்றுணர்வு, இயற்றூண்டுதல் காரணமல்ல. அதேபோன்று அதன் தனித்த மனப் பண்பு எதுவும் காரணமல்ல. மாறாக, பூர்வீக சமுதாயத்தின் மிகஆரம்பக்காலச் செல்வம் கால்நடைகள் வடிவத்தில் இருந்ததன் விளைவே இது. பூர்வீக சமுதாயம் நாடோடிச் சமுதாயமாக இருந்தது என்றால், அதன் செல்வம் அதாவது அதன் கால்நடைகள் எப்போதும் இடம்விட்டு இடம்பெயர்ந்து சென்றுகொண்டிருந்ததே காரணம். கால்நடைகள் புதிய மேய்ச்சல் நிலங்களை நாடி, தேடிச் சென்றுகொண்டிருந்தன. பூர்வீக சமுதாயத்திற்குத் தனது கால்நடைகள் மீது உயிர், கொள்ளை பாசம். எனவே, கால்நடைகள் சென்ற இடங்களுக்கெல்லாம் அவற்றைப் பின்பற்றியே அது சென்றுகொண்டிருந்தது. எனினும் விரைவிலேயே ஒரு புதுவகையான செல்வம் கண்டுபிடிக்கப் பட்டபோது, பூர்வீக சமுதாயம் ஓர் இடத்தை, உறையுள்ளை நிரந்தர மாகத் தேர்ந்தெடுத்துக்கொண்டது, அதாவது வேறு வார்த்தைகளில் கூறுவதானால் அது ஒரு குடியமர்ந்த சமுதாயமாகப் பரிணமித்தது. இவ்வாறு அதன் கதிப்போக்கை மாற்றிய செல்வம்தான் நிலம். பூர்வீக

சமுதாயம் நிலத்தை உழுது பண்படுத்தி பயிர் செய்யும் கலையைக் கற்றுக்கொண்டபோது இது நிகழ்ந்தது; இப்போது செல்வம் ஒரே இடத்தில் நிலைத்து நின்றது. அதன் வடிவம் கால்நடையிலிருந்து நிலமாக மாற்றமடைந்தது; இந்த மாற்றத்தைத் தொடர்ந்து பூர்வீக சமுதாயமும் ஒரே இடத்தில் நிலைத்திருக்கும் சமுதாயமாக மாறிற்று.

பூர்வீக சமுதாயம் ஒரு சமயம் ஏன் நாடோடி சமுதாயமாக இருந்தது என்பதையும், குடியமர்ந்த வாழ்க்கைக்கு அதனை இட்டுச் சென்றது எது என்பதையும் இதிலிருந்து தெரிந்து கொள்ளலாம்.

பூர்வீக சமுதாயம் குடியமர்ந்த சமுதாயமாக மாறி வந்தபோது நடைபெற்ற நிகழ்ச்சிகளை அடுத்து நாம் கவனிக்கவேண்டும். பூர்வீக சமுதாயம் நாடோடி வாழ்க்கையிலிருந்து குடியமர்ந்த சமுதாயத் துக்கு மாறியபோது அதனை பிரதானமாக இரண்டு பிரச்சினைகள் எதிர்நோக்கின. ஒன்று குடியமர்ந்த சமூகம், மற்றொன்று சிதறுண்ட சமூகம். குடியமர்ந்த சமூகத்தை நாடோடி குலங்களுக்கு எதிராக தன்னைப் பாதுகாத்துக் கொள்ளும் பிரச்சினை எதிர்நோக்கிற்று. சிதறுண்ட சமூகத்தைப் பொறுத்தவரையில் தன்னைப் பராமரித்துக் கொள்ளும், புகலிடம் தேடும் பிரச்சினை எதிர்ப்பட்டது. இந்தப் பிரச்சினைகள் எவ்வாறு, ஏன் எழுந்தன என்பதை இங்கு விளக் குவது உசிதமாக இருக்கும்.

குடியமர்ந்த குலங்களுக்கு ஏற்பட்ட பிரச்சினையைப் புரிந்து கொள்வதற்கு பின்கண்டவற்றை மனத்திற் கொள்வது அவசியம், எல்லாக் குலங்களுமே ஒரே சமயத்தில் குடியமர்ந்த வாழ்க்கையை மேற்கொள்ளவில்லை. சில குலமரபுக் குழுக்கள் ஓரிடத்தில் நிலை யாக குடியமர்ந்தன. வேறு சில குழுக்கள் தொடர்ந்து நாடோடி வாழ்க்கையை பின்பற்றின. நாம் நினைவிற்கொள்ள வேண்டிய இரண்டாவது விஷயம், குலங்கள் பரஸ்பரம் ஒன்றுடன் ஒன்று சமா தானமாக, அமைதியாக வாழ்ந்ததில்லை. எப்போதும் அவை சண்டை சச்சரவில் ஈடுபட்டிருந்தன. அனைத்துக் குலங்களும் நாடோடி வாழ்க்கை வாழ்ந்து கொண்டிருந்தபோது, அவற்றினிடையே போர்கள் நிகழ்வதற்கு பின்வரும் மூன்று பிரதான காரணங்கள் இருந்தன: 1. கால்நடைகளைக் கவர்ந்து செல்லுவது 2. பெண்களைக் கடத்திச் செல்லுவது 3. மற்ற குலங்களுக்குச் சொந்தமான மேய்ச்சல் நிலங் களில் கால்நடைகளைத் திருட்டுத்தனமாக மேயவிடுவது. சில குலங்கள் ஓரிடத்தில் குடியமர்ந்து நிலையான வாழ்க்கையை மேற்கொண்டபோது இன்னமும் தொடர்ந்து நாடோடி வாழ்க்கை வாழ்ந்துகொண்டிருந்த குலத்தினர் குடியமர்ந்த வாழ்க்கை வாழ்ந்து கொண்டிருந்த குலத்தினர்மீது அடிக்கடி தாக்குதல் தொடுப்பது

தங்களுக்கு மிகுந்த அனுகூலமாக இருப்பதைக் கண்டனர்; இதர நாடோடிக் குழுக்கள் மீது போர்தொடுப்பதை விட இது அவர் களுக்கு மிகவும் ஆதாயம் அளிப்பதாக இருந்தது. குடியமர்ந்த குலத் தினர் இரண்டு மடங்கு செல்வச்செழிப்பில் மிதப்பதை நாடோடிக் குலத்தினர் தெரிந்து கொண்டனர். நாடோடிக் குலத்தினரைப் போன்றே இவர்களிடம் ஏராளமான கால்நடைகள் இருந்தன. கால்நடைகள் மட்டுமன்றி, தானியமணிகள் மிகுந்திருந்தன. இவை நாடோடிக் குலத்தினரிடம் இல்லை. எனவே அவர்கள் தானிய மணிகள் மீது பெரிதும் நாட்டம்கொண்டிருந்தனர். குடியமர்ந்த குலத்தினரின் செல்வங்களைக் கவரும் நோக்கத்தோடு நாடோடி குலத்தினர் அவர்கள் மீது திட்டமிட்டு பல தாக்குதல்களைத் தொடுத்துவந்தனர். இதிலுள்ள மூன்றாவதொரு அம்சத்தை இங்கு குறிப்பிடவேண்டும். குடியமர்ந்த குலத்தினர் அதிக ஆதாயம் தரும் தொழிலில் ஈடுபட்டிருந்ததால், அவர்களால் தங்கள் கலப்பைகளை போர்வாளாக மாற்றமுடியவில்லை. தங்கள் இல்லங்களிலிருந்து வெளியேறி, திடீர்த் தாக்குதல் தொடுக்கும் குலத்தினரைத் துரத்திச் சென்று அவர்களுடன் பொருதவும் இயலவில்லை. இதில் விந்தை எதுவும் இல்லை. நாகரீகமடைந்த மக்கள் போதிய பாதுகாப்பு சாதனங்களும் வசதிகளும் இல்லாமையால், காட்டுமிராண்டிகளின் தாக்குதல்களைச் சமாளித்து நிற்க முடிவதில்லை என்பதற்கு வர லாற்றில் எத்தனையோ சான்றுகள் உள்ளன. குடியமர்ந்த பிரிவினர் இடைப்பட்ட காலத்தில் தங்களைத் தற்காத்து கொள்ளும் பிரச் சினையை எப்படி, ஏன் எதிர்ப்பட்டனர் என்பதை இதிலிருந்து தெரிந்துகொள்ளலாம்.

சிதறுண்ட குலத்தினரின் பிரச்சினை எவ்வாறு எழுந்தது என்பதைப் புரிந்துகொள்வது சிரமம்-ஒன்றுமல்ல. ஆரம்பகட்டத்தில் பல்வேறு குலமரபுக் குழுவினரும் தங்களுக்குள் ஓயாது ஒழியாது போரிட்டுக்கொள்வது அவர்களுக்கு சகஜமாகிவிட்டது; இதிலிருந்து எழுந்ததே சிதறுண்ட குலத்தினரின் பிரச்சினை. ஒரு குலப்போரில் எந்த ஒரு குலத்தினரும் பூண்டோடு ஒழித்துக்கட்டப்படுவதில்லை; மாறாக அவர்கள் தோற்கடிக்கப்பட்டு நிலைகுலையச் செய்யப் படுகின்றனர். இவ்வாறு தோற்கடிக்கப்பட்ட குலத்தினர் பல சந்தர்ப் பங்களில் துண்டுதுண்டாக சிதறுண்டு போயினர். இதன் விளை வாக ஆரம்ப காலத்தில் சிதறுண்ட குலத்தினர் அடங்கிய ஒரு பிரி வினர் எல்லாத் திசைகளிலும் சுற்றித்திரிந்தனர். சிதறுண்ட குலத் தினர் பிரச்சினை எழுவதற்கு என்ன காரணம் என்பதைப் புரிந்து கொள்வதற்கு பூர்வீக சமுதாயம் அடிப்படையில் ஒரு குலமரபு அமைப்பாக இருந்துவந்தது என்பதைப் புரிந்துகொள்வது அவசியம்.

பூர்வீக சமுதாயம் இவ்வாறு குலமரபு அமைப்பை அடிப்படையாகக் கொண்டிருந்தது என்பது இரண்டு விஷயங்களைக் குறித்தது. முதலாவதாக, பூர்வீக சமுதாயத்தில் ஒவ்வொரு தனிநபரும் ஒரு குலமரபைச் சேர்ந்தவராக இருந்தான். இன்னும் சொல்லப்போனால் அவ்வாறு அவன் ஒரு குலத்தைச் சேர்ந்தவனாக இருப்பது அவசியம். குலத்துக்கு வெளியே எந்தத் தனிநபரும் இருக்கமுடியாது. அவ்வாறு அவன் இருந்தால் சுத்த பூஜ்யம்தான். இரண்டாவதாக, குலமரபு அமைப்பானது பொதுக்குருதித்தொடர்பு, பொதுப்பண்பொற்றுமையின் அடிப்படையில் அமைந்திருந்ததால் ஒரு குறிப்பிட்ட குலத்தில் பிறந்த ஒருவன் இன்னொரு குலத்தில் சேர்ந்து அதன் அங்கமாக முடியாது. எனவே, சிதறுண்ட சமூகத்தினர் ஆங்காங்கு தனித்தனி நபர்களாகவே வாழ வேண்டியிருந்தது. ஒரு குலம் இன்னொரு குலத்தை எதிர்த்துப்போராடிவந்த பூர்வீக சமுதாயத்தில் சிதறுண்ட தனிநபர்களின் ஒரு திரள் இருந்து வருவதானது அத்திரள் தாக்கு தலுக்குள்ளாகும் அபாயம் எப்போதுமே இருந்துவந்தது. இந்நிலைமையில் எங்குபோய் புகலிடம் தேடுவது என்று அவர்களுக்குத் தெரியவில்லை. யார் தங்களைத் தாக்குவார்கள் என்பதும், பாதுகாப்பாக யாரை நாடிச்செல்வது என்பதும் அவர்களுக்குத் தெரியவில்லை. எனவேதான் புகலிடம் தேடுவதும் பாதுகாப்பு நாடுவதும் சிதறுண்ட பிரிவினரின் பிரச்சினையாக உருவெடுத்தது.

பூர்வீக சமுதாயத்தின் பரிணாமம் குறித்த மேலே கண்ட தொகுப்பு எதைக் காட்டுகிறது? பூர்வீக சமுதாயத்தின் வாழ்க்கையில் இரண்டு குழுக்கள் இருந்து வந்ததைக் காட்டுகிறது. இவற்றில் ஒரு குழு குடியமர்ந்த குலங்களைக் கொண்டது; நாடோடிக் குலத்தைச் சேர்ந்த வம்புச்சண்டைக்காரர்களின் தாக்குதல்களுக்கு எதிராக இரவு பகல் காவல் செய்யும் ஒரு கூட்டத்தைத் தேடிக் கண்டுபிடிக்க வேண்டிய பிரச்சினை இந்தக் குழுவின் முன் எழுந்தது. தோற்கடிக்கப்பட்ட குலங்களைச் சேர்ந்த சிதறுண்ட பிரிவினருக்கோ வேறொரு பிரச்சினை; தங்களுக்கு உணவும் தங்கிடமும் தரக்கூடிய புரவலர்களை, காப்பாளர்களைத் தேடும் பிரச்சினை அவர்களுடையது.

இங்கு அடுத்த கேள்வி எழுகிறது: இவ்விரு குழுக்களும் தமது பிரச்சினைகளுக்கு எவ்வாறு தீர்வு கண்டன? இரு தரப்புகளும் தமக்குள் ஒரு பேரம் செய்துகொண்டு, இப்பிரச்சினைகளுக்கு முடிவுகட்டின; இதன்படி குடியமர்ந்த குலத்தினருக்கு காவல் பணிபுரிய சிதறுண்ட பிரிவினர் ஒப்புக்கொண்டனர்; இதற்குப் பிரதியாக இவர்களுக்கு உணவும்

புகலிடமும் தருவதற்கு குடியமர்ந்த குலத்தினர் இணக்கம் தெரிவித்தனர். முக்கியமாக பரஸ்பரம் ஒருவர் ஒத்துழைப்பு மற்றவருக்குத் தேவைப்படும் நிலைமையில் இத்தகைய ஓர் உடன்பாடு ஏற்பட்டிருக்கவில்லை என்றால் அது இயற்கைக்கு மாறானதாக இருந்திருக்கும்.

இந்த உடன்பாட்டை நிறைவேற்றுவதில் ஒரு சிரமம் ஏற்பட்டிருக்கக்கூடும்; அதுதான் தங்கிடம் பற்றியது. சிதறுண்ட பிரிவினர் எங்கே தங்குவது? குடியமர்ந்த சமூகத்தினர் மத்தியிலா அல்லது அச்சமூகத்தினருக்கு வெளியேயா? இந்தப் பிரச்சினையைத் தீர்மானிப்பதில் இரண்டு விஷயங்கள் தீர்மானமான பங்காற்றியிருக்கக் கூடும். ஒரு விஷயம் குருதிஉறவு சம்பந்தமுடையது. இரண்டாவது விஷயம் நடைமுறை உத்தி சம்பந்தப்பட்டது. பூர்வீக சமுதாயத்தில் நடைமுறையிலிருந்த விதிமுறைகளின்படி ஒரே குலத்தைச் சேர்ந்தவர்கள்தான் அதாவது குருதிதொடர்புடையவர்கள்தான் ஒன்று சேர்ந்து வாழமுடியும். ஓர் அந்நியன் அந்தக் குலத்துக்குச் சொந்தமான வளாகங்களில் வசிக்கமுடியாது. சிதறுண்டவர்கள் அந்நியர்கள்; குடியமர்ந்த குலத்திலிருந்து வேறுபட்ட குலத்தைச் சேர்ந்தவர்கள். எனவே, குடியமர்ந்த குலத்தினர் மத்தியில் வசிப்பதற்கு அவர்களை அனுமதிக்க முடியாது. நடைமுறைத் தந்திரக் கண்ணோட்டத்திலிருந்து நோக்கினால்கூட இந்த சிதறுண்ட பிரிவினர் கிராமத்தின் எல்லையில் வசிப்பதுதான் உசிதமானது. அப்போதுதான் பகைக் குலங்களைச் சேர்ந்தவர்களின் தாக்குதல்களைச் சமாளிக்கமுடியும். இந்த இரண்டு அம்சங்களுமே அவர்களது குடியிருப்புகளைக் கிராமத்திற்கு வெளியே அமைப்பதில் தீர்மானமான பங்காற்றியிருக்கக்கூடும்.

தீண்டப்படாதவர்கள் கிராமத்துக்கு வெளியே ஏன் வசிக்கிறார்கள் என்ற பிரதான கேள்விக்கு இப்போது வருவோம். இந்தக் கேள்விக்கான பதிலை மேலே கண்ட விளக்கங்களிலிருந்து பெற முடியும். இந்து சமுதாயம் நாடோடி வாழ்க்கை முறையிலிருந்து குடியமர்ந்த கிராம சமூக வாழ்க்கைமுறைக்கு மாறிக்கொண்டிருந்த போது இந்தியாவில் இதே நிகழ்வுப்போக்குகள் நடைபெற்றிருக்க வேண்டும். பூர்வீக இந்து சமுதாயத்தில் குடிமயர்ந்த குலமரபுக் குழுக்களும், சிதறுண்ட பிரிவினரும் இருந்திருக்கவேண்டும். குடியமர்ந்த குலங்கள் கிராமத்தையும் கிராம சமூகத்தையும் உருவாக்கின. சிதறுண்ட பிரிவினர் வேறுபட்ட குலத்தையும் வேறுபட்ட குருதி உறவையும் கொண்டவர்களாதலால் கிராமத்துக்கு வெளியே வசித்து வந்தனர். இவ்வகையில் பார்க்கும்போது தீண்டப்படாதவர்கள்தான் ஆதியில்

சிதறுண்ட பிரிவினராக இருந்தனர் என்று கூறலாம். அவர்கள் சிதறுண்ட பிரிவினராக இருந்ததால்தான் கிராமத்துக்கு வெளியே வசித்தனர்.

ஆக, தீண்டப்படாதவர்கள் ஆரம்பம் முதலே கிராமத்துக்கு வெளியேதான் வசித்துவந்தனர், அவர்கள் கிராமத்துக்கு வெளியே வசித்ததற்கும் தீண்டாமைக்கும் எந்த சம்பந்தமுமில்லை என்று ஊகிப்பது முற்றிலும் இயல்பானதே என்பதை இதிலிருந்து தெரிந்து கொள்ளலாம்.

இந்த ஊகம் மிகவும் புதுமையானதாக இருப்பதால் நமது விமர்சகர்கள் மேலும் சில கேள்விகளை எழுப்பாமல் திருப்தியடைய மாட்டார்கள். அவர்கள் பின்வருமாறு கேட்பார்கள்:

1) *தீண்டப்படாதவர்கள்தான் இந்த சிதறுண்ட பிரிவினர் என்று கூறுவதற்கு எதார்த்தபூர்வமான சான்று ஏதேனும் இருக்கிறதா?*

2) மேலே கண்ட உடன்பாடு உண்மையில் எந்த நாட்டிலேனும் செய்து கொண்டிருக்கக் கூடும் என்பதற்கு ஆதாரம் உண்டா?

3) *சிதறுண்டபிரிவினர் கிராமத்துக்கு வெளியே வசிப்பது அனைத்து சமுதாயங்களிலும் காணப்பட்ட ஒருபொது அம்சம் என்றால் இவர்களது தனிகுடியிருப்பு வட்டாரங்கள் இந்தியாவுக்கு வெளியே எங்கும் இல்லாதிருப்பதும் இந்தியாவில் மட்டும் அவை நீடித்திருப்பதும் ஏன்?*



இயல் 4

தீண்டப்படாதவர்கள் சிதறுண்ட பிரிவினரா?

தீண்டப்படாதவர்கள் என்பவர்கள் ஆரம்பத்தில் சிதறுண்ட பிரிவினராக இருந்தவர்களா என்ற கேள்விக்கு என்னுடைய பதில் 'ஆம்' என்பதாகத்தான் இருக்கும். அப்படியானால் இதற்கு சான்று என்ன என்ற கேள்வி எழுகிறது. இந்து கிராமங்களில் தீண்டத்தக்க வர்கள், தீண்டத்தகாதவர்களின் குலமரபுச் சின்னங்களைப் பற்றி ஆராய்ச்சி மேற்கொள்ளப்பட்டிருந்தால் இதற்கான நேரடிச்சான்று கிடைத்திருக்கக்கூடும். ஆனால் இந்துக்கள் மற்றும் தீண்டப்படாத வர்களின் குலமரபுச் சின்னங்கள் பற்றிய ஆய்வு துரதிருஷ்டவசமாக மனிதஇன ஆராய்ச்சியாளர்களால் இன்னமும் மேற்கொள்ளப் படவில்லை. இத்தகைய தகவல்கள் கிடைத்திருக்குமானால் இந்த இயலில் எழுப்பப்பட்டிருக்கும் பிரச்சினை குறித்து ஒரு திட்டவட்ட மான அபிப்பிராயத்தைக் கூறுவது சாத்தியமாகி இருக்கும். எனினும் இப்போதைக்கு, ஒரு குறிப்பிட்ட கிராமத்தைச் சேர்ந்த தீண்ட ப் படாதவர்களின் குலமரபுச் சின்னங்கள் அதே கிராமத்தைச் சேர்ந்த இந்துக்களின் குலமரபுச் சின்னங்களிலிருந்து வேறுபடுகின்றன என்பதை நான் மேற்கொண்ட விசாரணைகள் தெளிவுபடுத்தியுள்ளன என்று என்னால் நிச்சயமாகக் கூற முடியும்.

குலமரபுச் சின்னங்களைப் பொறுத்தவரையில் இந்துக்களுக் கும் தீண்டப்படாதவர்களுக்கும் இடையே உள்ள வேறுபாட்டை கிராம சமூகத்தில் உள்ளடங்கிய குலத்திலிருந்து மாறுபட்ட ஒரு குலத்தைச் சேர்ந்த சிதறுண்ட பிரிவினரே தீண்டப்படாதவர்கள் என்ற கருத்துக்கு மிகச் சிறந்த ஆதாரமாகக் கொள்ளலாம். எனினும் இப் பிரச்சினைகளுக்கு மிகுந்த முக்கியத்துவமுடைய இத்தகைய நேரடிச் சான்று இனிமேல்தான் பெறப்படவேண்டியிருக்கிறது என்பதை ஒப்புக்கொள்ளவேண்டும். ஆனால் தீண்டப்படாதவர்கள் என்ப வர்கள் ஆதிகாலத்து சிதறுண்ட பிரிவினரே என்பதை மெய்ப்பிப் பதற்கு சில வாத ஆதாரத் தகவல்கள் இருக்கின்றன என்பதில் ஐயமில்லை. இவ்வகையில் இருவித ஆதாரத் தகவல்கள் இருக் கின்றன.

முதலாவதாக, இந்து சாத்திரங்கள் சில சமூகத்தினருக்கு அளித்துள்ள **அந்த்யாக்கள் அந்த்யஜாக்கள், அந்த்யவாசின்கள்** போன்ற பெயர்களை எடுத்துக் கொள்வோம். மிகத் தொன்மைக் காலம் முதலே இந்தப் பெயர்கள் வழங்கப்பட்டு வந்துள்ளன. மக்களில் ஒரு குறிப்பிட்ட வகுப்பினரைக் குறிப்பதற்கு ஏன் இந்தப் பெயர்கள் பயன்படுத்தப்பட்டன? இந்தப் பதங்களுக்குப் பின்னால் ஏதோ பொருள் இருப்பதாகத் தோன்றுகிறது. இவை ஒரு மரபு மூலத்தி லிருந்து தோன்றிய சொற்கள் என்பதில் ஐயமில்லை. **அந்தம்** என்ற வேர்ச் சொல்லிலிருந்து இவை பிறந்தவை. **அந்தம்** என்னும் சொல்லின் பொரு ளென்ன? சாஸ்திரங்கள் கற்ற இந்துக்கள் பின்வருமாறு வாதிக்கின் றனர்: **அந்தம்** என்பது கடைசியாகப் பிறந்தவனைக் குறிக்கிறது; இந்துக்களின் தெய்வீகப் படைப்புச் சித்தாந்தப்படி தீண்டப்படாத வன்தான் கடைசியாகப் பிறந்தவன். எனவே **அந்த்யன்** என்னும் சொல் தீண்டப்படாதவனையே குறிக்கிறது. இந்த வாதம் அபத்த மானது, இந்துப் படைப்புச் சிந்தாந்தத்துக்கு முரணானது. இந்துச் சித்தாந்தப்படி சூத்திரன்தான் கடைசியாகப் பிறந்தவன். சூத்திரன் சவர்ணன். தீண்டப்படாதவனோ **அவர்ணன்** அதாவது வருண அமைப்பு முறைக்கு அப்பாற்பட்டவன். இந்து படைப்புச்சித்தாந்தத்தை தீண்டப்படாதவனுக்குப் பயன்படுத்த முடியாது. எனது அபிப்பிரா யத்தில் **அந்த்யன்** என்னும் சொல் படைப்பு வரிசையில் கடைசி யாகப் பிறந்தவனை குறிக்கவில்லை; மாறாக கிராமத்தின் எல்லை யையே அர்த்தப்படுத்துகிறது. கிராமத்தின் எல்லைப் பகுதிகளில் வசித்து வந்த மக்களுக்கு அளிக்கப்பட்ட பெயர்தான் இது. எனவே, **அந்த்யன்** என்பது வாழ்விடத்துடன் தொடர்புடைய சொல். ஒரு காலத்தில் மக்களில் சிலர் கிராமத்திற்குள் வசித்துவந்தனர் என்பதை யும், வேறுசிலர் கிராமத்திற்கு வெளியே அதாவது அந்த்யத்தில் வசித்து வந்தவர்கள் **அந்த்யஜாக்கள்** என்று அழைக்கப்பட்டனர் என்பதையும் இந்தச் சொல்லிலிருந்து தெரிந்துகொள்கிறோம்.

மக்களில் ஒரு பகுதியினர் கிராமத்தின் எல்லையில் ஏன் வாழ்ந்துவந்தனர்? அவர்கள் அந்நியர்களான சிதறுண்ட பகுதியினர், கிராமத்திற்குள் வசித்துவந்த குலத்தினரிடமிருந்து வேறுபட்ட குலத்தைச் சேர்ந்தவர்கள் என்பதைத் தவிர இதற்கு வேறு ஏதேனும் காரணம் இருக்கமுடியுமா? வேறு எந்தக் காரணமும் இருப்பதாக எனக்குத் தெரியவில்லை. இவர்களைக் குறிப்பதற்கு சில குறிப் பிட்ட சொற்கள் பயன்படுத்தப்படுவதிலிருந்து இதுதான் உண்மை யான காரணமாக இருக்கும் என்பது நிச்சயமாகிறது. **அந்த்யர்கள், அந்த்யாக்கள், அந்த்யவாசின்கள்** என்னும் சொற்கள் பயன்படுத்தப்

படுவது இவ்வாறு இரட்டை முக்கியத்துவம் பெறுகிறது. முதலாவ தாக, தனி குடியிருப்பு வட்டாரங்களில் வசிப்பது ஒரு நூதனமான நிகழ்வுப்போக்காக இருந்ததால் அதற்கு சொல்வடிவம் கொடுப்ப தற்கு புதிய துறைச்சொற்களை உருவாக்க வேண்டியிருந்தது என்பதை இது காட்டுகிறது. இரண்டாவதாக, அவ்வாறு உருவாக்கப்பட்ட சொற்கள் அவை யாரைக் குறித்தனவோ அந்த அன்னியர்களது நிலைமைகளைத் துல்லியமாக எடுத்துக்காட்டுபவையாக உள்ளன.

அடுத்து, இரண்டாவது ஆதாரத் தகவல்களைப் பார்ப் போம். சிதறுண்ட பகுதியினரான தீண்டப்படாதவர்கள் மகர்கள் எனப்படும் சமூகத்தினரை ஒத்தவர்களாக இருந்தனர் என்பதை இந்தத் தகவல்கள் புலப்படுத்துகின்றன. மகர் சமூகத்தினர் மகா ராஷ்டிரத்திலுள்ள பிரதான தீண்டப்படாத சமூகத்தினராவர், இது தான் மகாராஷ்டிரத்திலுள்ள மிகப் பெரிய தீண்டப்படாத சமூக மாகும். மகர்களுக்கும் தீண்டத்தக்க இந்துக்களுக்குமிடையேயான தொடர்புகள் குறித்த பின்கண்ட தகவல்கள் நமது கவனத்திற்குரி யவையாகும். 1. மகர்களை ஒவ்வொரு கிராமத்திலும் காணலாம்; 2. மகாராஷ்டிரத்திலுள்ள ஒவ்வொரு கிராமத்திலும் ஒரு சுவர் இருக் கிறது, மகர்களின் குடியிருப்புகள் இந்தச் சுவருக்கு வெளியே இருக் கின்றன; 3. மகர்கள் தங்களுக்குள் முறைவைத்துக்கொண்டு கிரா மத்தைப் பாதுகாக்கும் பணியைச் செய்கின்றனர். 4. இந்துக்களிட மிருந்து மகர்கள் 52 உரிமைகளைப் பெற்றிருக்கின்றனர். இந்த 52 உரிமைகளில் மிக முக்கியமானவை வருமாறு:

i) கிராமவாசிகளிடமிருந்து உணவு பெறும் உரிமை;

ii) அறுவடைக் காலத்தில் ஒவ்வொரு கிராமவாசியிட மிருந்தும் தானியமணிகள் பெறும் உரிமை;

iii) கிராமவாசிகளுக்குச் சொந்தமான செத்த விலங்கு களைத் தங்களுடையதாக்கிக் கொள்ளும் உரிமை.

மகர்களின் நிலையிலிருந்து நாம் பெறும் சான்று மகாராஷ் டிரத்துடன் மட்டுமே சம்பந்தப்பட்டதாகும். இந்தியாவின் இதர பகுதிகளிலும் இத்தகைய நிலை இருக்கிறதா என்பது இனிமேல்தான் ஆராயப்படவேண்டும். மகர்கள் விஷயத்தை இந்தியா முழுவதிலு முள்ள தீண்டப்படாத மக்களுக்கு மாதிரி எடுத்துக்காட்டாகக் கொள்வோமானால் ஓர் உண்மையை ஏற்றுக்கொள்வதாகிறது; அதாவது இந்திய வரலாற்றின் ஒரு கட்டத்தில் ஏனைய குலங்களைச் சேர்ந்த சிதறுண்ட பிரிவினர் குடியமர்ந்த குலங்களிடம் வந்து ஒரு

பேரம் செய்துகொண்டனர். அதன்படி அவர்கள் கிராமத்தின் எல்லையில் வசிக்க அனுமதிக்கப்பட்டனர், சிலபணிகளைச் செய்யவும் ஒப்புக்கொண்டனர். இதற்குப்பிரதியாக அவர்களுக்கு சில உரிமைகள் வழங்கப்பட்டன என்பதை நாம் ஒப்புக்கொண்டவர்களாகிறோம். கிராமவாசிகளிடமிருந்து மகர்கள் பெற்ற 52 உரிமைகள் பேடாரின் முஸ்லீம் மன்னர்கள் அவர்களுக்கு வழங்கியவையாகும். இந்த உரிமைகள் மிகத் தொன்மையானவை என்பதையும், பேடார் மன்னர்கள் அவற்றை உறுதி மட்டுமே செய்தார்கள் என்பதையும் இது காட்டுகிறது.

இவை போதிய தகவல்கள் அல்லாவிட்டாலும் தீண்டப்படாதவர்கள் ஆரம்பம் முதலே கிராமத்துக்கு வெளியே வசித்து வந்தனர் என்ற கருத்துக்கு ஆதரவாக இவை சில சான்றுகளை அளித்துள்ளன. அவர்கள் தீண்டப்படாதவர்கள் என்ற காரணத்திற்காக கிராமத்தை விட்டு வலுக்கட்டாயமாக வெளியேற்றப்படவில்லை; கிராமத்துக்கு வெளியேதான் வசிக்கவேண்டுமென்று அவர்கள் எவ்வகையிலும் நிர்ப்பந்திக்கப்படவில்லை. தொடக்க காலம் முதலே அவர்கள் கிராமத்திற்கு வெளியே வசித்து வந்தார்கள் என்றால், குடிபெயர்ந்த குலத்திடமிருந்து வேறுபட்டதொரு குலத்தைச் சேர்ந்த சிதறுண்டவர்களாக அவர்கள் இருந்ததே இதற்குக் காரணம்.

தீண்டப்படாதவர்கள் எப்போதுமே தீண்டப்படாதவர்களாக இருந்தனர் என்ற கருத்தை இந்த விளக்கம் பெருமளவுக்கு அடிப்படையாகக் கொண்டிருப்பதால் அதனை ஏற்பதில் சிரமமிருக்கிறது. இன்றைய தீண்டப்படாதவர்களின் மூதாதையர்கள் தீண்டப்படாதவர்களாக இல்லாத ஒரு காலம் இருந்தது என்பதையும், அவர்கள் சிதறுண்ட பிரிவினராக மட்டுமே இருந்தனர் என்பதையும் அவர்களுக்கும் கிராமவாசிகளுக்கும் இடையே நிலவிய ஒரே வேறுபாடு அவர்கள் வெவ்வேறு குலங்களைச் சேர்ந்தவர்களாக இருந்தனர் என்பதையும் நினைவிற்கொண்டால் இந்த சிரமமும் மறைந்துவிடும்.



இயல் 5

இதுபோன்று வேறு எங்கேயேனும் நடைபெற்றிருக்கின்றனவா?

I

சிதறுண்ட பகுதியினர் கிராமத்துக்கு வெளியே வசிப்பதைப் போன்ற நிகழ்ச்சிகள் வரலாற்றில் வேறு எங்கேயேனும் காணப் படுகின்றனவா? இக்கேள்விக்கு 'ஆம்' என்று பதிலளிப்பது சாத்தி யமே. இந்தியாவில் நடைபெற்றது போன்ற நிகழ்ச்சிகள் வேறு இரண்டு இடங்களில் நடைபெற்றிருப்பது நம் கவனத்துக்கு கொண்டு வரப்பட்டிருக்கிறது. இத்தகைய நிகழ்ச்சிகள் உண்மையில் நடை பெற்ற இடங்கள் அயர்லாந்தும் வேல்சும் எனக் கூறப்படுகிறது.

பூர்வீக காலத்தில் ஐரிஷ்கிராம அமைப்புமுறை எவ்வாறு இருந்தது என்பதை பிரஹோன் சட்டங்களிலிருந்து தெரிந்து கொள்ள லாம். இது குறித்து சர் ஹென்றி மைனே கூறியிருப்பதன் சுருக்கம் வருமாறு:[1]

> ''குலமரபுக்குழு குலத்துக்குச் சொந்தமான பிரதேசத்தில் நீண்டகாலத்துக்கு முன்பே குடியமர்ந்துவிட்டதை பிரஹோன் சட்டம் வெளிப்படுத்துகிறது. அது போதிய பரப்பு கொண்ட தாகவும், ஓர் அரசியல் தொகுதியாக இருக்குமளவுக்கு முக்கியத்துவம் வாய்ந்ததாகவும் இருக்கிறது. அதன் ஏராள மான குடித்தலைவர்களில் ஒருவன் உச்சிபீடத்தில் இருக் கிறான்; ஐரிஷ் ஆவணங்கள் அவனை அரசன் என்று கூறுகின் றன. அந்தப் பிரதேசம் முழுவதும் முழுக் குலத்துக்கும் சொந்தம் என்பதே ஆரம்பகால அனுமானமாக உள்ளது. ஆனால் உண்மையில் அதன் பெரும் பகுதிகள் சிறுசிறு குலமரபுக் குழு வினருக்குச் சொந்தமாக்கப் பட்டிருக்கின்றன. இவற்றில் ஒரு பகுதி குலத்தலைவனுக்கு அவன் வகிக்கும் பொறுப்பை முன்னிட்டு விசேடமாக ஒதுக்கப்பட்டிருக்கிறது; குழுத்தலைவன்

1. பழக்க வழக்க மரபுகளின் ஆரம்பகால வரலாறு, விரிவுரை III, பக்கங்கள் 92-93.

பின் குழுத் தலைவனாக அதனை அனுபவிக்கலாம். ஏனைய பகுதிகள் குலத்தின் பல்வேறு பிரிவினர்களாலும் பகிர்ந்து கொள்ளப்படுகின்றன. சில பகுதிகள் சிறுதிறத்தினரான குலத் தலைவர்களின் கீழ் இருக்கின்றன. மற்ற பகுதிகள் ஒரு குலத் தலைவனால் ஆளப்படுகின்றன என்று நிச்சயமான முறையில் கூற முடியாவிட்டாலும் உயர்குடியைச் சேர்ந்த யாரேனும் அவர்களது பிரதிநிதிகளாக இருந்து செயல்படுகின்றனர்; இவ்வாறு பகிர்ந்துகொள்ளப்படாத நிலம் அனைத்தும் குலம் முழுவதன் உடைமையாக அமைகிறது. அதில் எந்த ஒரு பகுதி யையும் தாற்காலிகமாகத்தான் உடைமையாக்கிக் கொள்ள முடியும். எனினும் இவ்விதம் தாற்காலிகமாக உடைமை யாக்கிக் கொள்வது அடிக்கடி நிகழ்கிறது; இந்த அடிப்படை யில் குலத்தின் நிலத்தை உடைமையாக்கிக் கொண்டிருப் போரிடையே தங்களைக் குலமரபுக் குழுவினர் என்று கூறிக் கொள்பவர்கள் இருக்கிறார்கள்; ஆனால் உண்மையில் பிரதான மாக கால்நடை மேய்ச்சலுக்காக ஒப்பந்த அடிப்படையில் தோன்றியுள்ள குழுவினர்களே இவர்கள். குலத்திற்குச் சொந்த மான பொது நிலத்தில் பெரும்பகுதி எவரது உடைமையின் கீழும் இல்லை; அது குலத்தின் 'தரிசு' நிலமாகவே கருதப் படுகிறது. எனினும் இந்தத் தரிசு நிலமும் அடிக்கடி உழுது பயிரிடப்படுகிறது அல்லது குலமரபுக் குழுவினரின் குடியேற் றங்களுக்கு நிரந்தர மேய்ச்சல் நிலமாகப் பயன்படுகிறது. இதன் பேரில், சாகுபடியாளர்கள் குறிப்பாக எல்லையை ஒட்டி தங்குவதற்கு அனுமதிக்கப்படுகின்றனர். இது குலத்தலைவன் தனது அதிகாரத்தை மேன்மேலும் அதிகரித்துச் செல்லும் பிரதேசத்தின் ஒருபகுதி; இங்குதான் அவன் தனது 'புய்திர் களை' அல்லது அந்நிய குத்தகைதாரர்களைக் குடியேற்று கிறான்; இவர்கள் ஒரு முக்கியமான வகுப்பினர்; இதர குலங் களிலிருந்து விலக்கப்பட்டவர்கள், 'சிதறுண்டவர்கள்; அவ னுடைய பாதுகாப்பை நாடி அவனிடம் வந்திருப்பவர்கள்; புதிய குலத்தின் தலைவனைச் சார்ந்திருப்பதன் மூலமும், அவன் அளிக்கும் பொறுப்புகளை நிறைவேற்றுவதன் மூலமும் மட்டுமே அக்குலத்துடன் அவர்கள் பிணைப்பு கொண்டிருக் கின்றனர்.''

இந்தப் புய்திர்கள் யார்? இவர்களைப் பற்றி ஹென்றி மெய்னே பின்வருமாறு கூறுகிறார்:

''இவர்கள் அந்நியர்கள் அல்லது இதர பிரதேசங்களிலிருந்து வந்த அகதிகள்; உண்மையில் இவர்கள் சமூகத்தில் தங்களுக்கு

ஓர் அந்தஸ்தை அளித்த பழைய குலமரபுப் பிணைப்பை உடைத்தெறிந்தவர்கள்; புதிய இடத்தில் ஒரு புதிய குலத்தின் ஆதரவை நாடவேண்டிய நிலைமைக்கு ஆளானவர்கள். சமுதாயம் மிகுந்த கொந்தளிப்புக்கும் குழப்பத்துக்கும் உள்ளாயிற்று. இதன் விளைவாக, 'சிதறுண்ட பிரிவினர்' நாட்டை நிரப்பினர். புய்திர் குத்தகைக்காரர்கள் ஆனால்தான் தங்குவதற்கு இடமும் பாதுகாப்பும் கிடைக்கும் என்றநிலை இவர்களுக்கு ஏற்பட்டது.

''புய்திர் குலமரபுக் குழுவைச் சேர்ந்தவனல்ல, அவன் ஓர் அந்நியன். குருதி உறவுமூலம் பிணைக்கப்பட்டுள்ள எல்லாச் சமுதாயங்களிலும் கூட்டிணைப்பிலிருந்து விலகியவன் அல்லது அதன் பிணைப்பை ம்றித்தவனது நிலைமை எப்போதுமே துயர்மிகுந்ததாக, இரங்கத்தக்கதாகவே இருக்கும். அவன் தனது பிறப்பிடத்தை இழப்பதோடு, வேறு எங்கும் அவனுக்குப் புகலிடமும் கிடைப்பதில்லை.''

II

இனி அடுத்து வேல்சுக்கு வருவோம். பண்டைக்காலத்தில் வேல்ஸ் கிராம அமைப்பு எப்படியிருந்தது என்பதைத் திரு.சீபோம் விவரித்திருக்கிறார். [1]வேல்சில் ஒரு கிராமம் என்பது பல பண்ணை வீடுகளின் ஒரு தொகுப்பாக இருந்தது. இந்தப் பண்ணை வீடுகள் இனப் பிரிவுகளாகப் பிரிக்கப்பட்டிருந்தன. ஒரு பிரிவு கட்டுப்பாடுகளற்ற சுதந்தரமான குத்தகைத்தாரர்களின் பண்ணைவீடுகளைக் கொண்டது; இன்னொரு பிரிவு கட்டுப்பாடுகள் கொண்ட குத்தகைத் தாரர்களின் பண்ணைவீடுகள் நிறைந்திருந்தது. இந்த உறைவிடப் பிரிவினை வேல்சில் பூர்வீக கிராமத்தின் ஒரு பொதுஅம்சமாக இருந்தது என்று சீபோம் கூறுகிறார். கட்டுப்பாடுகள் விதிக்கப் பட்ட, சுதந்திரமற்ற இந்தக் குத்தகைத்தாரர்கள் தனியான ஒதுக்குப் புறமான இடத்தில் வசிக்குமாறு ஏன் நிர்ப்பந்திக்கப்பட்டார்கள்? இத்தகைய பிரிவினைக்கான காரணத்தைத் திரு. சீபோம் பின்வருமாறு விவரிக்கிறார்:[2]

'பண்டைய குலமரபு குழுவினரை உச்சலோர் பிரைரே என்றும், குலமரபு குழுவினரல்லாதோரைத் தலோகோ அய்ல்ட்டே, ஆல்டுட் என்றும் பண்டைய வேல்ஸ் சட்டங்

1. வேல்சில் பழங்குடியினர் முறைமை, ப. 9.
2. அதே நூல், பக். 54-59.

களில் குறிப்பிட்டிருப்பதைப் படிக்கும்போது முதலில் மிகுந்த குழப்பம்தான் ஏற்படுகிறது. ஆனால் குலமரபு சமுதாயத்தின் கட்டமைப்புக்கு அடிப்படையாக அமைந்துள்ள கோட்பாட்டைக் கிரகித்துக்கொள்ளும்போது இந்தக் குழப்பம் மறைந்து விடுகிறது. நிலத்தைக் கைப்பற்றுதல், அதில் நிரந்தரமாகக் குடியேறுதல் சம்பந்தப்பட்ட அந்நியச் சட்டம், பழக்க வழக்கங்கள், பெயர்ச்சிக்கல் போன்றவற்றிலிருந்து விடுபடக் கூடுமானால் இந்தக் கோட்பாடு மிக எளிதானதாக இருக்கும் என்பது தெள்ளத்தெளிவு. சுதந்திரமான குல மரபினரிடையே நிலவும் குருதி உறவு குலமரபு சமுதாயக் கட்டமைப்பின் ஆதார அடிப்படையாக அமைந்துள்ளது என்பதில் எள்ளளவும் ஐயமிருக்கமுடியாது. குருதி உறவுகொண்ட உறவினர் கூட்டத்தைச் சேராத எங்கும் அந்தக் குலமரபுக் குழுவின் உறுப்பினராக இருக்க முடியாது. உண்மையில் இந்தக் குல மரபுக்குழு என்பது வேல்ஸ் குருதியுடையோரின் ஒரு தொகுதிதான். பொதுவாக அச்சமயம் வேல்ஸ் குலமரபு அமைப்பில் இரண்டு பிரிவுகள் இருந்தன. வேல்ஸ் குருதியைக் கொண்டது ஒரு பிரிவு. அந்நியக் குருதியைக் கொண்டது மற்றொரு பிரிவு. நிலம் அல்லது வெற்றி சம்பந்தப்பட்ட பிரச்சினையில் உள்ள வேறுபாடு ஒருபுறமிருக்க, இந்த இரு பிரிவினரிடையேயும் ஓர் ஆழமான வேற்றுமை இருந்தது. இது குருதி சம்பந்தப்பட்ட வேற்றுமை. இந்த வேற்றுமை மிகப் பிடிவாதமாக முன் கொண்டு செல்லப்பட்டு, நிலைநாட்டப்பட்டபோது அது மரபுக்குழு அமைப்புமுறையின் மிகவும் முனைப்பான சின்னங்களில் ஒன்றாகவும், அதன் வலிமையின் பிரதான இரகசியங்களில் ஒன்றாகவும் ஆயிற்று.''

III

பண்டைக்காலத்து ஐரிஷ், வேல்ஸ் கிராமங்களின் அமைப்பு முறை குறித்த இந்த வருணனையைக் கொண்டுபார்க்கும்போது, கிராமத்துக்கு வெளியே வசிக்கும் மக்கள் இந்தியாவைச் சேர்ந்த தீண்டப்படாதவர்கள் மட்டுமே அல்ல என்பது தெளிவாகிறது. அது உலகளாவிய ஒரு நிகழ்வுப்போக்காக இருந்தது மட்டுமன்றி பின்கண்ட அம்சங்களையும் கொண்டிருந்தது:

1. பண்டை நாட்களில் கிராமக் குடியேற்றம் இரண்டு பகுதிகளைக் கொண்டதாக இருந்தது. ஒரு பகுதியில் குறிப்பிட்டதொரு குலமரபுக்குழுவைச் சேர்ந்த சமூகத்தினரும் இன்னொரு

பகுதியில் பல்வேறு குலமரபுக்குழுக்களைச் சேர்ந்த சிதறுண்ட பகுதியினரும் வசித்து வந்தனர்.

2. குலமரபு சமூகத்தைச் சேர்ந்தவர்கள் வசித்த பகுதிதான் உண்மையான கிராமமாகக் கருதப்பட்டது. சிதருண்ட பிரிவினர் கிராமத்திற்குப் புறத்தே வசித்து வந்தனர்.

3. சிதருண்ட பிரிவினர் கிராமத்திற்கு வெளியே வசித்ததற்குக் காரணம் அவர்கள் அந்நியர்களாக இருந்ததும், குலமரபு சமூகத்தைச்சேர்ந்தவர்களாக இல்லாதிருந்ததுமே ஆகும்.

இந்தியாவின் தீண்டப்படாத மக்களுக்கும் அயர்லாந்தைச் சேர்ந்த புய்திர்களுக்கும், வேல்ஸைச் சேர்ந்த ஆல்டூடெஸ்களுக்கும் இடையேயான ஒற்றுமை இத்துடன் பூர்த்தியடைகிறது. அயர்லாந்திலும் வேல்சிலும் புய்திர்களும் ஆல்டூடெஸ்களும் என்ன காரணத்திற்காக கிராமத்திற்கு வெளியே வசித்தார்களோ அதே காரணத்திற்காகவே இந்தியாவின் தீண்டப்படாத மக்களும் கிராமத்துக்கு வெளியே வசித்து வந்தார்கள். எனவே கிராமத்திற்கு வெளியே வசிக்கும் பிரச் சினையில் தீண்டப்படாதவர்களைப் போலவே வேறு பல இன மக்களும் இருந்திருக்கிறார்கள் என்பது இதிலிருந்து தெளிவாகிறது.



இயல் 6

சிதறுண்ட பிரிவினரின் குடியேற்றங்கள் எவ்வாறு மறைந்தன?

அயர்லாந்தின் புய்திர்களும் வேல்சின் ஆல்டுடெஸ்களும் சிதறுண்ட பகுதியினர் என்பது உண்மை. அவர்கள் தனிக் குடியிருப்பு களில் வசித்துவந்தனர் என்பதும் உண்மை. அதேசமயம் சிதறுண்ட பகுதியினரின் தனிக்குடியிருப்பு வட்டாரங்கள் மறைந்துவிட்டன என்பதும், அவர்கள் குடியமர்ந்த குலமரபினரின் ஒரு பகுதியாகி அவர்களுடன் கலந்துவிட்டனர் என்பதும் உண்மை. இது ஓரளவு புதிராகத் தோன்றுகிறதல்லவா? சிதறுண்ட பகுதியினருக்குக் கிராமத் துக்கு வெளியே குடியிருப்புகள் தரப்படுவதற்கு முன்பே அங்கிருந்து சென்றுவிட்டனர் என்று கூறப்படுகிறது; ஏனென்றால் அவர்கள் வேறொரு குலமரபுக் குழுவைச் சேர்ந்தவர்கள். வேறுபட்ட குருதி உறவுடையவர்கள். அப்படியிருக்கும்போது பின்னால் அவர்கள் எவ்வாறு கிராமத்திலுள்ள குலமரபுக் குழுவுடன் சேர்த்துக் கொள்ளப் பட்டனர்? இதே போன்று இந்தியாவில் ஏன் நிகழவில்லை? இவை முற்றிலும் இயல்பான கேள்விகள்; விடையிறுக்கப்பட வேண்டிய கேள்விகள்.

இந்தப் பிரச்சினை பூர்வீக சமுதாயம் நவீனகால சமுதாய மாக மாற்றமடைந்த பரிணாம இயக்க நிகழ்வுடன் பின்னிப் பிணைந்தது. ஏற்கெனவே நாம் குறிப்பிட்டது போன்று இந்தப் பரிணாம மாற்றம் இரண்டு வழிமுறைகளில் நிகழ்ந்தேறியது. ஒன்று பூர்வீக சமுதாயம் நாடோடி சமூகநிலையில் இருந்து குடியமர்ந்த சமூகநிலைக்கு மாற்றமடைந்ததைக் குறித்தது. மற்றொன்று பூர்வீக சமுதாயம் குலமரபு சமூக நிலையிலிருந்து பிரதேச சமூகநிலைக்கு மாற்றமடைந்ததைக் குறித்தது. இங்கு நமது உடனடிக் கவனத்திற் குரிய பிரச்சினை இரண்டாவது வகை பரிணாம மாற்றம் சம்பந்தப் பட்டது. ஏனென்றால் ஓர் பிணைப்பு அம்சம் என்ற முறையில் பொது இரத்தத்தின் இடத்தைப் பொதுப்பிரதேசம் பெற்றதுதான் சிதறுண்ட பகுதியினரின் தனிக்குடியிருப்பு வட்டாரங்கள் மறைந்ததற்குக் காரணமாக இருந்தது. ஒரு பிணைப்பு அம்சமாக இருந்துவந்த பொது இரத்தம் என்பதைப் பூர்வீக சமுதாயம் பொதுப்பிரதேசமாக ஏன்

மாற்றிற்று? இந்தக் கேள்விக்குப் போதிய விளக்கம் கிடைக்க வில்லை. இந்த மாற்றத்தின் தோற்றுவாய் தெளிவற்றதாக இருக் கிறது. எனினும் இந்த மாற்றம் எவ்வாறு நடைமுறைப்படுத்தப் பட்டது என்பது முற்றிலும் தெளிவாக இருக்கிறது.

ஒரு குறிப்பிட்ட கட்டத்தில் பூர்வீக சமுதாயத்தில் ஒரு விதிமுறை உருவாயிற்று. குலமரபுக் குழுவைச் சேராத ஒருவர் குழுவின் உறுப்பினராகி, ஓர் உறவினராக அதில் ஈர்த்துக் கொள்ளப் படுவதற்கு இந்த விதிமுறை வகை செய்தது. மேன்மக்கள் நிலைக்கு உயர்த்தும் விதிமுறை என இது வழங்கப்பட்டது. இந்த விதிமுறை யின்படி குலமரபுக் குழுவைச் சேராத ஒருவன் குறிப்பிட்ட தலை முறைக் காலத்துக்கு அந்தக்குழுவை அடுத்து வாழ்ந்துவந்தாலோ அல்லது அந்தக் குலத்துக்குள் திருமணம் செய்துகொண்டாலோ அவர்களது உறவினராகி விடுகிறான்.[1] குலமரபுக் குழுவைச் சேராத ஒருவன் அக்குலத்தினராக ஆவதற்கு வேல்ஸ் கிராம அமைப்புமுறை யில் காணப்படும் விதிகளைப் பற்றி திரு. சீபோம் பின்வருமாறு கூறுகிறார்.

1. சிம்ருவில் (வேல்ஸ்) குடியிருப்பது தெற்கு வேல்ஸ் பரம்பரை வழக்கப்படி ஓர் அந்நியனது வழித்தோன்றலை இறுதியில் ஒரு சிம்ருவாக்கி விடுகிறது; ஆனால் ஒன்ப தாவது தலைமுறைக்குப் பிறகுதான் இது நடைபெறும்.
2. சிம்ரயஸஸ்களுடன் தலைமுறை தலைமுறையாக நடை பெறும் கலப்புத் திருமணம் ஓர் அந்நியனின் வழித் தோன் றலை நான்காவது தலைமுறையில் சிம்ருவாசி ஆக்கி விடுகிறது. வேறுவிதமாகச் சொன்னால், மூல அந்நியனின் கொள்ளுப்பேரன், குறைந்தபட்சம் எட்டில் ஏழு பங்கு சிம்ரிக் இரத்தத்தைக் கொண்ட கொள்ளுப்பேரன் ஒரு குலமரபு குழுவினருக்குரிய சலுகைகளைக் கோரும் உரிமையைப் பெறுகிறான்.

இதேபோன்று இந்தியாவில் நடைபெற்றிருக்க முடியாதா? நடைபெற்றிருக்க முடியும், நடைபெற்றிருக்க வேண்டும். அயர் லாந்திலும் வேல்சிலும் நடைமுறையிலிருந்தது போன்றதொரு விதிமுறை இந்தியாவிலும் இருந்து வந்தது. இதனை மனு குறிப்பிட்

1. டபிள்யூ இ ஹீம், ஆரியக் குடும்ப அமைப்பு

டிருக்கிறார். ஒரு சூத்திரன் பிராமண சமூகத்திற்குள் திருமணம் செய்து கொண்டால் ஏழு தலைமுறைகளுக்கு அவன் பிராமணனாக இருக்க முடியும் (X- 64-67) . ஒரு சூத்திரன் ஒருபோதும் பிராமணனாக முடியாது என்பது பொதுவான சதுர்வருண விதி. ஒரு சூத்திரன் சூத்திரனாகவே பிறந்தவன், அவன் ஒரு பிராமணனாக முடியாது. ஆனால் தொல் பழமை வாய்ந்த இந்த விதி மிகவும் வலுவானதாக இருந்ததால், சூத்திரன் விஷயத்தில் தீண்டாமை விதியை மனு கைக்கொள்ள வேண்டியிருந்தது. இது எவ்வாறிருப்பினும் ஆரம்பத்தில் நாம் குறிப் பிட்ட விதிமுறை இந்தியாவில் தொடர்ந்து செயல்பட்டு வந்திருக்கு மானால், இந்தியாவில் சிதறுண்ட பிரிவினர் கிராம சமூகத்தில் இணைத்துக் கொள்ளப்பட்டிருப்பார்கள்; அவர்களது ஒதுங்கிய, தனித்த குடியிருப்பு வட்டாரங்கள் மறைந்து போயிருக்கும்.

இது ஏன் நிகழவில்லை? ஏனென்றால் தீண்டாமைக் கண் ணோட்டம் குறுக்கிட்டு, உறவினருக்கும் உறவினரல்லாதோருக் கும், குலமரபுக் குழுவினர்க்கும் குலமரபுக் குழுவல்லாதோருக் கும் வேறுவிதமாகக் கூறினால் தீண்டத்தக்கவர்களுக்கும் தீண்டப் படாதவர்களுக்கும் இடையேயான வேறுபாட்டை நிரந்தரமான தாக்கிவிட்டது. அயர்லாந்திலும் வேல்சிலும் நடைபெற்றது போன்று இங்கும் நடைபெற்றுக் கொண்டிருந்த இணைப்பு முயற்சியை இந்தப் புதிய அம்சம்தான் தடுத்து நிறுத்திவிட்டது. இதன் விளைவாக தனிக்குடியிருப்பு வட்டாரங்கள் முறை இந்தியக் கிராமத்தின் ஒரு நிரந்தரமான, நிலையான அம்சமாகிவிட்டது.



தொகுதி III

தீண்டாமையின் தோற்றம் பற்றிய பழைய கோட்பாடுகள்

இயல் 7

தீண்டாமையின் தோற்றுவாயாக இன வேறுபாடு

தீண்டாமையின் அடிமூலம் என்ன? ஏற்கெனவே குறிப்பிட்டது போன்று, இத்துறை முற்றிலும் ஆராயப்படவில்லை. சமூகவியல் ஆராய்ச்சியாளர் எவரும் இதில் எத்தகைய கவனமும் செலுத்தவில்லை. சமூகவியலாளர்கள் இவ்வாறு என்றால், இந்தியாவையும் அதன் மக்களையும் பற்றி எழுதியுள்ள எழுத்தாளர்களும் தீண்டாமை கடைப்பிடிக்கப்பட்டு வருவது குறித்து அவர்களது கண்ணோட்டத்தின்படி கண்டித்துவிட்டு அத்துடன் நிறுத்திக் கொண்டுவிட்டனர். நான் ஆராய்ந்தவரை, தீண்டாமை எவ்வாறு தோன்றிற்று என்பது குறித்து ஒரே ஓர் ஆசிரியர்தான் ஓரளவு விளக்க முயன்றிருக்கிறார். திருவாளர் ஸ்டான்லி ரைஸ் என்பார்தான் அவர். திரு.ரைஸ் பின்வருமாறு கூறுகிறார்.[1]

> இந்த ஒதுக்கப்பட்டவர்கள் வெற்றிகொள்ளப்பட்ட மக்களில் எஞ்சிப் பிழைத்தவர்களாக இருப்பதற்கு வலுவான வாய்ப்பு உண்டு. இவர்கள் தொழிலுடன் இணைந்த சாதிகளைச் சேர்ந்தவர்களாகி, முரசுகொட்டும், தோல்பதனிடும், விவசாயக் கூலி வேலை செய்யும் சமூகங்களாயினர்; அடிமைகள் என்றமுறையில் ஆரம்ப காலம் முதலே இவர்கள் தாழ்ந்த நிலைக்கு, இழிந்த நிலைக்குத் தள்ளப்பட்டனர். இவர்கள் ஆரியர்களால் வெல்லப்பட்ட இனத்தினரல்லர்; பறையர்கள் பூர்வீகக் குடிகளைச் சேர்ந்தவர்கள்; திராவிடர்களால் வெல்லப்பட்டவர்கள். இவர்கள் பல்வேறு இனங்களைச் சேர்ந்தவர்களாதலால் எப்போதுமே திருமணத்தோடு நெருங்கிய பிணைப்புடைய ஒத்த குலங்களில் அவர்கள் அனுமதிக்கப்படவில்லை; ஏனென்றால் அவ்வாறு செய்வது நெருக்கமாகப் பழகுவதற்கு இட்டுச்

1. இந்து பழக்க வழக்கங்களும் அவற்றின் தோற்றமும் : பக்கங்கள் 113-115.

சென்று, படிப்படியாக இனம் இழிவுறுவதற்கு வழிவகுத்து விடும். எனினும் இந்தத் தடையை முற்றிலுமாக பிரயோகிக்க முடியாது; எப்போதுமே இதில் விதிவிலக்குகள் இருக்கவே செய்யும். நூற்றாண்டுக் காலத்தில் சுமார் நாற்பது அல்லது அதற்கு மேற்பட்ட தவிர்க்க முடியாத இனக்கலப்புகள் ஏற்பட்டு, பூர்வீகக் குடிகளுக்கும் ஆரம்ப காலத் திராவிடர்களுக்கும் இடையேயான இன பாகுபாடுகள் துடைத்தெறியப்பட்டிருக்கலாம். தாங்கள் நீண்ட நெடுங்காலம் வாழ்ந்த சூழ்நிலைக்கு மத்தியில் இந்த மக்கள் இந்து சமூக அமைப்பில் மிகக் குறைந்த அளவு பங்கெடுத்துக்கொள்ளும் வகையில் அனுமதிக்கப்பட்டிருக்கின்றனர். ஏனென்றால் இந்துமதம் சகிப்புத்தன்மை கொண்ட கோட்பாடுகளையும், சகிப்புத் தன்மையற்ற கோட்பாடுகளையும் ஒருசேரக் கொண்டிக்கிறது. அது மதமாற்றம் செய்வதில் ஈடுபடுவதில்லை; ஒரு முசல்மானாவது போல் நீங்கள் ஓர் இந்துவாகி விட முடியாது; அதன் அரவணைப்பில் இருப்பவர்கள் மிகக் கண்டிப்பான, கடுமையான கட்டுப்பாடுகளுக்கு உட்பட்டாக வேண்டும். ஆனால் தனது ஒழுங்கு முறைகளை ஏற்றுக்கொள்வதற்குச் சித்தமாக உள்ள ஆதி பழங்குடி மக்களை அணைத்துக்கொள்வதற்கு அது எப்போதுமே ஆர்வமாக இருக்கிறது. எனினும் அதேசமயம் இந்து மதம் அவர்களுக்கு மிகக்கீழான இடத்தையே ஒதுக்குகிறது; அவர்களைத் தூரத்திலேயே வைத்திருக்கிறது; கோவில்களுக்குள் அவர்களை அனுமதிக்க மறுக்கிறது. எனவே, இந்த அம்சங்களை நாம் கருத்திற்கொண்டு பார்க்கும்போது மனித இன ஆய்வு அடிப்படையிலான வாதங்கள் எவ்விதத்திலும் முடிவானதல்ல என்றே தோன்றுகிறது; ஏனென்றால் இந்த அம்சங்கள் மூல இன இயல்புகளைப் பெரிதும் மாற்றியிருக்கக்கூடும்; அவற்றின் கண்ணோட்டத்தையும் மாற்றியிருக்கும். ஆக, வெற்றி கொள்ளப்பட்ட குடியிருப்பாளர்கள்பால் ஆரியர்கள் கைக்கொண்ட அதே நடைமுறைகளையே பறையர்கள்பால் திராவிடர்கள் மேற்கொண்டார்கள். அவர்கள் அவர்களை அடிமைகள் நிலைக்குத் தாழ்த்தினார்கள்; தங்களது தகுதிக்கும் மதிப்புக்கும் கீழானதெனத் தாங்கள் கருதிய பணிகளை அவர்களுக்கு ஒதுக்கினார்கள்; திருமண விஷயமும் இதற்கு விதிவிலக்கல்ல. சமூகக் கட்டுப்பாட்டில் அடங்கியிருந்த ஆன்மீக அம்சங்களாலும் பறையர்கள் மிகப் பெருமளவுக்குப் பாதிக்கப்பட்டனர். இத்தகையவர்களை குலமரபுச் சின்னம் கொண்ட குடும்பத்தில் அனுமதிப்பது சமூக விதிமுறைகளுக்குப்

புறம்பானது மட்டுமல்ல, குலதெய்வத்தின் கோபத்துக்கும் ஆளாவதாகும். ஆனால் இவற்றை எல்லாம்விட வழிபாட் டுக்காக அவர்களைப் புனிதமான கோவிலுக்குள் அனுமதிப்பது இன்னும் பெரும் நாசத்தை உண்டுபண்ணும்; வானிலிருந்து நெருப்பு மழை பொழிந்து கிராமத்தைச் சுட்டெரித்துவிடும். இதேபோன்று கொராவும், தாதனும், அபிராமும் புனிதமற்ற முறையிலும் சாஸ்திர விரோதமாகவும் தீயவழிபாடு செய்வதும் புனிதத்தன்மையை மதியாது செய்யப்படும் அவச்செயலாகும். எனினும் இவ்வாறு வழிபாட்டில் தீவிர பங்குகொள்வதினின்று பறையர்கள் தடுக்கப்பட்டாலும், இது சம்பந்தமான எடுபிடி வேலைகளை அவர்கள் செய்யலாம்; ஆனால் அவர்களால் வழிபாட்டுத்தலத்துக்கு எவ்வகையிலும் மாசு ஏற்பட்டு விடக் கூடாது. கிறித்தவ மதப்பிரயோகத்தின்படி பறையன் என்பவன் பலிபீடத்தில் சமயவினைமுறைகளை ஆற்றவோ, சமயச் சொற்பொழிவுகள் செய்யவோ, ஏன் இன்னும் சொல்லப் போனால் திருக்கூட்டத்தில் ஒருவனாகக் கூட இருக்க முடியாது, எனினும் கோவில் மணியை அடிக்கலாம், ஆனால் அதற்கும் ஒரு நிபந்தனை உண்டு - அவன் தன்னை ஆன்மீகக் கூட்டுறவு கொண்டவனாகக் கருதக் கூடாது, உண்மையில் அவன் திருச் சபையிலிருந்து விலக்கப் பட்டவன். எனவே, அவன் ஆசாரப் படி தூய்மையற்றவன். என்னதான் தண்ணீரைக் கொண்டு சுத்தப்படுத்தினாலும், சுத்திகரிப்பு சடங்குகள் செய்தாலும் சமூகக் கட்டுப்பாடு உண்டு பண்ணியுள்ள துடைத்தழிக்க முடியாத கறையை அகற்ற முடியாது. அவனைத் தொடுவதோ, அவ னுடன் எத்தகைய தொடர்பும் வைத்துக்கொள்வதோ, தோழமை பூணுவதோ கூடாது; அது ஒருவகையான தூய்மைக்கேட்டை, தீட்டைப் பரப்பும்; ஒரு தொற்றுபோல் ஆகிவிடும். உங்கள் வயலை உழுவதற்கு அவனைப் பயன்படுத்திக் கொள்ளலாம்; ஏனென்றால் அது எத்தகைய தொடர்பையும் ஏற்படுத்தாது; கட்டளை பிறப்பிப்பதைத் தவிர அவனுக்கும் விலங்குகளுக் கும் மேற்கொண்டு வேறு எந்தத் தொடர்பும் இருக்காது. தீட்டு முத்திரை அவனது நெற்றியில் பதிக்கப்பட்டுள்ளது. அவனது குருதி நாளங்களில் இரத்தம் ஓடுவதுபோல் அந்தக்கறை அவ னிடம் உள்ளார்ந்து பொதிந்திருக்கும். இந்தியர்களின் பார்வை யில் இழிந்தவனாக, மதிப்பற்றவனாகக் காட்சியளிக்கும் அவன் தான் செய்யவேண்டியிருக்கும் தொழில்கள் காரணமாக மேலும் இழிந்தவனாக, அற்பனாக, நிந்தனைக்குரியவனாக ஆகிறான்.''

திரு. ரைசின் கோட்பாடு இரு பகுதிகளைக் கொண்டது. அவரது கருத்துப்படி தீண்டாமையின் அடிமூலத்தை இரு சந்தர்ப்பங்களில் காணலாம் - இனம், தொழில் ஆகியவையே அவை. இந்த அம்சங்கள் தனித்தனியாகப் பரிசீலிக்கப்படவேண்டியவை என்பது தெளிவு. இனப்பாகுபாடு தீண்டாமைக்கு அடித்தளமாக, அஸ்திவாரமாக அமைந்துள்ளது என்ற அவரது கோட்பாடு இந்த இயலில் ஆராயப்படும்.

திரு. ரைசின் இனக்கோட்பாடு இரண்டு அம்சங்களைக் கொண்டது:

1) *தீண்டப்படாதவர்கள் ஆரியர்களல்லாத, திராவிடர்களல்லாத பூர்வீகக் குடியினர்;*

2) *அவர்கள் திராவிடர்களால் வெற்றிகொள்ளப்பட்டுக் கீழ்ப் படுத்தப்பட்டவர்கள்.*

அந்நியப் படையெடுப்பாளர்கள் இந்தியாமீது நடத்திய படை யெடுப்புகள், அவர்கள் பெற்ற வெற்றிகள், இதன் விளைவாகத் தோன்றிய சமூக, கலாசார அமைப்புகள் முதலியவை சம்பந்தப்பட்ட முழுப் பிரச்சினையையும் இந்தக் கோட்பாடு எழுப்புகிறது. இந்தியாவின் மீது இரண்டு படையெடுப்புகள் நடைபெற்றதாக திரு.ரைஸ் கூறுகிறார். முதலாவது படையெடுப்பு திராவிடர்கள் இந்தியா மீது நடத்திய படையெடுப்பு. அவர்கள் தீண்டப்படா தோரின் மூதாதையர்களான திராவிடரல்லாத பழங்குடி மக்களை வெற்றி கொண்டு, அவர்களைத் தீண்டப்படாதவர்களாக்கினர். இரண்டாவது படையெடுப்பு ஆரியர்கள் இந்தியாவின்மீது நடத்திய படையெடுப்பு. அவர்கள் திராவிடர்களை வெற்றிகொண்டனர். வெற்றிகொண்ட ஆரியர்கள் வெல்லப்பட்ட திராவிடர்களை எவ்வாறு நடத்தினார்கள் என்று திரு. ரைஸ் கூறவில்லை. இதற்குப் பதில் கூறவேண்டும் என்று வலியுறுத்தினால், திராவிடர்களை ஆரியர்கள் சூத்திரர்களாக்கினர் என்று அவர் கூறக்கூடும். ஆக இவ்வாறு இங்கு ஒரு சங்கிலித் தொடரைக் காண்கிறோம். திராவிடர்கள் இந்தியாவின்மீது படையெடுத்து பூர்வீகக் குடிகளை வெற்றிகொண்டு அவர்களைத் தீண்டப்படாதவர்களாக்கினர். திராவிடர்களுக்குப் பிறகு ஆரியர்கள் வந்தார்கள். ஆரியர்கள் திராவிடர்களை வெற்றி கொண்டு அவர்களைச் சூத்திரர்களாக்கினர். இந்தக் கோட்பாடு மிகவும் யாந்திரீகமானது, வெறும் ஊகத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டது, சூத்திரர்கள் மற்றும் தீண்டப்படாதவர்களின் அடிமூலம்

சம்பந்தப்பட்ட சிக்கலான விஷயங்களை மேலெழுந்தவாரியாக எடுத்துரைக்க இது முயல்கிறது.

பண்டைய இந்திய வரலாற்றை ஆராயும் மாணவர்கள் பண்டைக்காலம் குறித்த ஆராய்ச்சியில் ஈடுபடும்போது, அடிக்கடி நான்கு பெயர்களை அவர்கள் எதிர்ப்படுகிறார்கள்; ஆரியர்கள், திராவிடர்கள், தாசர்கள், நாகர்கள் என்பவையே அந்த நான்கு பெயர்கள். இந்தப்பெயர்கள் எதைக் குறிக்கின்றன? இந்தப் பிரச்சினை ஒருபோதும் ஆராயப்பட்டதில்லை. ஆரியர்கள், திராவிடர்கள், தாசர்கள், நாகர்கள் என்ற இந்தப்பெயர்கள் பல்வேறு இனங்களின் பெயர்களா அல்லது ஒரே இனத்தைச் சேர்ந்த மக்களின் வெவ்வேறு பெயர்களா? அவர்கள் வெவ்வேறு இனங்களைச் சேர்ந்தவர்கள் என்பதுதான் பொதுவான அனுமானம். இந்து சமுதாயத்தின் சமூகக் கட்டமைப்பை, குறிப்பாக அதன் வர்க்க அடிப்படையை விளக்கமுயலும் திரு.ரைஸ் போன்றவர்களின் கோட்பாடுகள் இந்த ஊகத்தின் அடிப்படையில்தான் அமைந்துள்ளன. இத்தகைய ஒரு கோட்பாட்டை ஏற்குமுன் அதன் அடித்தளங்களை ஆராய்வது அவசியம்.

முதலில் ஆரியர்களுடன் ஆரம்பிப்போம். அவர்கள் ஒரே இனத்தவர்கள் அல்ல என்பதில் ஐயம் ஏதும் இருக்க முடியாது. அவர்கள் இரு பிரிவினர்களாக பிரிந்திருந்தனர் என்பதிலும் ஐயமில்லை.[1] இந்த இரு பிரிவினரும் வெவ்வேறு கலாசாரங்களைக் கொண்டிருந்தனர் என்பதும் ஐயத்துக்கு அப்பாற்பட்டது. இவர்களில் ஒரு பிரிவினர் ரிக்வேத ஆரியர்கள் எனவும், மற்றொரு பிரிவினர் அதர்வண வேத ஆரியர்கள் எனவும் அழைக்கப்பட்டனர். கலாசார ரீதியில் அவர்கள் முற்றிலும் வேறுபட்டிருந்தனர். ரிக்வேத ஆரியர்கள் யக்ஞத்தில் நம்பிக்கை வைத்திருந்தனர். அதர்வண வேத ஆரியர்களோ பசுக்களில் நம்பிக்கை கொண்டிருந்தனர். அவர்களுடைய புராணங்களும் வெவ்வேறானவை. ரிக் வேத ஆரியர்கள் ஊழி வெள்ளக் கோட்பாட்டை ஆதரித்தனர்; தங்களது இனம் மனுவிடமிருந்து தோற்றுவிக்கபட்டதாகக் கருதினர். அதர்வண வேத ஆரியர்கள் ஊழி வெள்ளக் கோட்பாட்டை ஆதரிக்க வில்லை; ஆனால் தங்களது இனம் பிரம்மாவிடமிருந்து அல்லது பிரஜாபதி

1. இந்தப் பொருள் குறித்த விரிவான ஆய்வை "சூத்திரர்கள் யார்?" என்ற எனது நூலில் பார்க்கவும்.

யிடமிருந்து உருவானதாக நம்பினர். அவர்களது இலக்கிய வளர்ச்சிப் போக்குகளும் வேறுபட்ட திசைகளில் செல்லுகின்றன. ரிக்வேத ஆரியர்கள் பிராமணங்களையும், சூத்திரங்களையும், ஆரண்யகங் களையும் படைத்தனர். அதர்வண வேத ஆரியர்களோ உபநிடதங் களைத் தோற்றுவித்தனர். அவர்களிடையே கலாசார முரண்பாடு மிகப் பெருமளவுக்கு நிலவியது. அதர்வண வேதத்தின் அல்லது உபநிடதங் களின் புனிதத்தை, அருந்தூய்மையை ரிக்வேத ஆரியர்கள் நீண்ட நெடுங்காலம் வரை அங்கீகரிக்கவில்லை; அப்படியே அங்கீகரித்த போதிலும் அதனை வேதாந்தம் என்றே குறிப்பிட்டனர். வேதாந்தம் என்னும் பதத்துக்கு இன்று வேதங்களின் சாரம் என்று பொருள் கொள்ளப்படுகிறது. ஆனால் ரிக்வேத ஆரியர்கள் அன்று இச் சொல்லை இப்பொருளில் பயன்படுத்தவில்லை; மாறாக, வேதாந்தம் என்றால் வேதங்களின் எல்லைக்கு அப்பாற்பட்டது என்ற அர்த்தத்திலேயே அதனைப் பயன்படுத்தினர்; எனவே, வேதாந்தம் என்பது வேதங்களைப் போன்று அத்தனைத் தூய்மையானதல்ல என்று கூறினர்; அதனைப் பயில்வது அனுலோமம் என்று கருதினர். ஆரியர்களின் இந்த இரு பிரிவினரும் இரண்டு வேறுபட்ட இனங்களா என்பது நமக்குத் தெரியாது. ஆரியன் என்னும் சொல் ஓர் இனத்தைக் குறிக்கும் சொல்லா என்பதையும் நாம் அறியோம். எனவே அப்படி யிருக்கும் போது, ஆரியர்கள் ஒரு தனி இனம் என்ற அனுமானத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டு வரலாற்றாசிரியர்கள் ஆய்வு நடத்தி வருவது தவறு.

இதே போன்று தாசர்களை நாகர்களிடமிருந்து வேறு படுத்திக் காண்பதும் ஒரு பெரிய தவறாகும். தாசர்கள் என்பவர்கள் நாகர்களே ஆவர். தாசர்கள் வேறல்ல. வேதகால இலக்கியத்தில் குறிப் பிடப்பட்டிருக்கும். தாசர்கள் என்பது நாகர்களுக்குத் தரப்பட்டிருக் கும் வேறு பெயரே அன்றி வேறல்ல. வேதகால இலக்கியத்தில் நாகர்கள் எவ்வாறு தாசர்கள் என அழைக்கப்பட்டனர் என்பதைப் புரிந்து கொள்வது சிரமம் ஒன்றுமல்ல. தஹாகா என்னும் இந்தோ-ஈரானிய சொல்லின் சமஸ்கிருத வடிவமே தாசர் என்பது. தஹாகா என்பது நாகர்களுடைய மன்னனின் பெயர்.[1] எனவே, நாகர்களை அவர்களுடைய மன்னன் தஹாகாவின் பெயரால் ஆரியர்கள்

1. இந்த விஷயம் குறித்து ''சூத்திரர்கள் யார்?'' என்ற எனது தொகுப்பைப் பார்க்கவும்.

அழைக்க ஆரம்பித்தனர்; இதுவே அதன் சமஸ்கிருத வடிவத்தில் தாசர் என்றாகி அனைத்து நாகர்களையும் குறிப்பிடும் பொது இனப் பெயராயிற்று.

சரி, இந்த நாகர்கள் யார்? அவர்கள் ஆரியரல்லாதவர் கள் என்பதில் ஐயமில்லை. வேதகால இலக்கியத்தை[1] ஆராய்ந்து பார்த்தோமானால், ஒரு முரண்பாட்டு உணர்வை, இருண்மை உணர்வை அது வெளிப்படுத்துவதைப் பார்க்கிறோம்; இரு வேறு பட்ட கலாசார, எண்ணப்போக்குகளுக்கு இடையே ஒரு மேலாதிக்க போட்டி நிலவுவதைக் காண்கிறோம். ஆரிய தெய்வமாகிய இந்திர னுக்கு எதிரியான அகி வித்ரன் வடிவத்தில் சர்ப்ப தெய்வம் ரிக் வேதத் தில் முதன் முதலில் அறிமுகப்படுத்தப்படுகிறது. இந்த சர்ப்ப தெய்வம் தான் பிற்காலத்தில் நாகம் என்று பிரபலமடைந்தது. ஆனால் ஆரம்ப கால வேத இலக்கியத்தில் இந்தப் பெயரை நாம் காண முடிய வில்லை. அப்படியே சதபத பிராமணத்தில் (XI. 2.7.12) இப்பெயர் முதல்முறையாகத் தோன்றும்போது கூட அது மாபெரும் சர்ப்பத்தைக் குறிக்கிறதா அல்லது ஒரு பிரமாண்டமான யானையைக் குறிக்கிறதா என்பது தெளிவாகத் தெரியவில்லை. எனினும் இது அகி வித்ரனின் ஆற்றலை மூடிமறைத்து விடவில்லை; நீருக்கு அடியில் இருந்து கொண்டு அல்லது மறைந்துகொண்டு, தேவலோகத்திலும் பூலோகத் திலுமுள்ள சகல நீர்நிலைகளையும் தனது கட்டுப்பாட்டிற்குள் வைத்திருப்பவனாக அவன் எப்போதுமே ரிக் வேதத்தில் சித்தரிக்கப் படுகிறான்.

அகி வித்ரனைப் பற்றிக் குறிப்பிடும் பாசுரங்களிலிருந்து அவன் ஆரிய குலங்களால் வழிபடப்படுபவன் அல்ல என்பதும், எதிர்த்துப் போராடவேண்டிய ஓரளவு சக்தி வாய்ந்த தீய ஆவி என்பதும் தெளிவாகிறது.

ரிக் வேதத்தில் நாகர்களைப் பற்றிக் குறிப்பிடப்பட்டிருப்ப தானது நாகர்கள் மிகப் பண்டைக் காலத்து மக்கள் என்பதைக் காட்டு கிறது. நாகர்கள் எவ்வகையிலும் ஆதிவாசிகளோ அல்லது நாகரிக மற்ற மக்களோ அல்ல என்பதையும் இங்கு நினைவிற் கொள்ள வேண்டும். நாகா மக்களுக்கும் இந்தியாவின் அரச குடும்பங்களுக் கும் இடையே கலப்புத் திருமணம் மூலம் மிக நெருங்கிய உறவு

1. அடுத்த சில பக்கங்களில் கூறப்படும் விவரங்களுக்கு இந்திய வரலாற்று காங்கிரசில் நாகர்களையும் நாகா சமயக் கோட்பாட்டு முறையையும் பற்றி குமாரி கருணாகர குப்தா சமர்ப்பித்த ஆய்வுக் கட்டுரையைக் காண்க. (1939) பக்கம் 214 லிருந்து.

இருந்ததை வரலாறு காட்டுகிறது. கடம்ப மன்னன் கிருஷ்ண வர்மன்[1] குறித்த தேவகிரி ஆவணம் கடம்பகுலத் தோற்றத்தை நாகர் களுடன் பிணைக்கிறது. கி.பி. 9 ஆம் நூற்றாண்டு ராயகோட்டா[2] பட்டயம் ஒரு நாகியுடன் அஸ்வத்தாமனுக்கு நடைபெற்ற திருமணத் தைப் பற்றியும், இந்தத் திருமணத்தின் மூலம் பிறந்த ஸ்கந்த சிஷ்யனால் பல்லவ வம்சம் தொடங்கப்பட்டதைப் பற்றியும் விவ ரிக்கிறது. கி.பி. 9 ஆம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்த மற்றொரு பல்லவக் கல்வெட்டிலிருந்து வீரகூர்ச்சன் அந்த வம்சத்தைச் சேர்ந்த மன்னனாக இருந்தான் என்று தெரிகிறது. அவன் ஒரு நாகியைத் திருமணம் செய்துகொண்டு அரசுரிமையைப் பெற்றான் என்றும் அதே கல்வெட்டில் காணப்படுகிறது.[3] வாகாடக மன்னன் பிரவரசே னனுடைய மகன் கௌதமிபுத்ரன்[4] பரசிவ மன்னன் பவ நாக னுடைய மகளைத் திருமணம் செய்துகொண்டான் என்பது வரலாற்று உண்மை. இவ்வாறே இரண்டாம் சந்திரகுப்தர் 'நாக குல'த்தைச் சேர்ந்த இளவரசி குவேர நாகாவைத் திருமணம் செய்துகொண்ட விவரமும் வரலாற்றில் காணக்கிடக்கிறது. ஆரம்பக்கால சோழ மன்னனான கோக்கிள்ளி ஒரு நாகா இளரவசியைத் திருமணம் செய்து கொண்டதாக ஒரு தமிழ்க் கவிஞர் குறிப்பிட்டிருக்கிறார்.[5] வீரமும் கம்பீரமும் சுடர்விடும் தனது அழகால் பெரும்புகழ்பெற்ற நாகா இனத்து நங்கையைக் கைப்பிடித்த பெருமை ராஜேந்திர சோழனுக்கு உண்டு.[6] பரமார மன்னன் சிந்துராஜா (இவன் கி.பி. 10 ஆம் நூற்றாண் டின் முற்பகுதியில் அரசாண்டதாகத் தெரிகிறது) சசிபிரபா என்ற நாகா இளவரசியை மணந்துகொண்டதை நவசகசங்க சரித்திரம் விவரிக்கிறது. இந்தத் திருமணத்தை நேரில் கண்டதுபோன்ற தத்ரூப வருணனை இதற்குப் பின்னால் ஏதேனும் வரலாற்று அடிப்படை இருக்க வேண்டும் என்று நம்மை எண்ணத் தூண்டுகிறது.[7] வி.எஸ். கி.பி.1030-933 ஆம் வருட ஹர்ஷர் கல்வெட்டிலிருந்து முதலாம் குவாகனைப் பற்றித் தெரிந்து கொள்கிறோம். விக்ரகராஜ சஹ மனனி லிருந்து மேல்நோக்கிச் செல்லும் வமிசாவளிப் பட்டியலில்

1. ஐ.ஏ. VII, பக்கம் 34
2. இ.எல். XV, பக்கம் 245.
3. எஸ்.ஐ. I, II பக்கம் 508.
4. இ.எல். XV பக்கம் 41
5. இ.எல். XV பக். 249
6. ஐ.ஏ. XXII பக். 144-149
7. இ.ஐ.ஐ., பக். 229.

ஆறாவது மன்னனாக இடம்பெற்றிருக்கும் இவன் 9 ஆம் நூற்றாண்டு மத்திவாக்கில் ஆட்சி செய்திருக்கக்கூடும் என்று ஊகிக்கப்படுகிறது. இந்த மன்னன் ''நாகர்களும் ஏனைய இளவரசர்களும் கூடியிருந்த அவையில் புகழ்பெற்ற வீரனாகத் திகழ்ந்தான்.''[1] ஒரிசாவின் பௌம் அரசகுலத்தைச் சேர்ந்த சனதிகாரன் அநேகமாக கி.பி.921ல் அரசாண்டிருக்கக் கூடும் என்று தெரிகிறது; இவன் நாகா குடும்பத்தைச் சேர்ந்த திரிபுவன மகா தேவியை மணம் செய்து கொண்டதாக அவனுடைய புதல்வனது கல்வெட்டு ஒன்றில் கூறப்பட்டிருக்கிறது.[2]

நாகர்கள் உயர்ந்த கலாசாரத் தரத்தை எய்தியிருந்தது மட்டுமன்றி, இந்தியாவில் ஒரு கணிசமான பகுதியில் அவர்கள் ஆட்சி செய்தும் வந்தனர் என்பதையும் வரலாறு காட்டுகிறது. மகாராஷ்டிரம்தான் நாகர்களின் தாயகம் என்பதைச் சொல்லவேண்டியதில்லை. அதன் மக்களும் மன்னர்களும் நாகர்களாகவே இருந்தனர்.[3]

கிறித்தவ சகாப்தத்தின் ஆரம்ப நூற்றாண்டுகளில் ஆந்திர தேசமும் அதன் சுற்றுப்புறப் பகுதிகளும் நாகர்களின் ஆதிக்கத்தில் இருந்து வந்தன என்பதற்கு ஒன்றுக்கு மேற்பட்ட சான்றுகள் உள்ளன. சாதவாகனர்களும் அவர்களுடைய மரபில் வந்த சுதுகுல சதகர்ணிகர்களும் ஏறத்தாழ நாகர்களின் குருதிவழி வந்தவர்களே ஆவர். டாக்டர் எச்.சி. ராய் சௌதரி சுட்டிக்காட்டியிருப்பதுபோல், துவத்ரிம சத்புகலித்தா சாதவாகன அரசப் பரம்பரையைச் சேர்ந்த புராணப் புகழ் பெற்ற சாலிவாஹனனையே குறிக்கிறது; இது பிராமண- நாகா கலப்பினமாகும்.[4] இவர்களது அரசவம்சப் பட்டியல்களில் நாகா பெயர்கள் இடம்பெற்றிருப்பதிலிருந்து இதனை நன்கு தெரிந்து கொள்ளலாம். சாதவாகன ஆட்சியின் முடிவு நெருங்கிக்கொண்டிருந்த வேளையில் நாகர்கள் மிகவும் சக்தி வாய்ந்தவர்களாக வளர்ச்சியடைந்தனர். இதனை பல விவரங்கள் மெய்ப்பிக்கின்றன. பிரதான சாதவாகன கால்வழியின் கடைசி மன்னனான புலுமவி ஆட்சிக் காலத்தில் ஸ்கந்தநாகன் என்ற குலத்தலைவன் பெல்லாரி மாவட்டத்தை ஆண்டு வந்ததாகத் தெரிகிறது. இரண்டாவதாக, சுது மன்னன் ஒருவனின் புதல்வியான நாகா முலனிகா அவளுடைய மகனான

---

1. இ.ஐ. பக்கம் 229
2. ஜே.பி.ஓ.ஆர்.எஸ். XVI, பக்கம் 771.
3. ராஜ்வாடே
4. ஐ.பி.எச்.ஐ., ப. 280.

சிவகந்தநாகா-ஶ்ரீயுடன் சேர்ந்து நாகர்களின் ஒரு நன்கொடையாக அளிக்கப்பட்டதாகக் கூறப்படுகிறது. இந்த மரபுவழியைச் சேர்ந்த எல்லா நாகா மன்னர்களும் ஒரே பெயரைக் கொண்டிருப்பது நாகர் களுடன் இவர்களுக்கு இருந்த மிகவும் நெருங்கிய தொடர்பைக் குறிக்கிறது. மூன்றாவதாக, சோரிங்கோயின் தலைநகரமான உரக புரா என்னும் பெயர் தனியொரு நாகா மன்னனின் ஆட்சியைக் குறிக்கவில்லை, மாறாக நீண்டகாலமாக அப்பகுதியில் ஒரு நாகா குடியேற்றம் இருந்ததையே குறிக்கிறது.

வைர மணல் பரப்புக்கு அருகே அதாவது கராச்சிக்கு[1] அருகே மஜேரிகா என்னும் ஒரு நாகா நாடு இருந்து வந்ததை இலங்கை மற்றும் சயாமில் கிடைத்த பௌத்த தகவல்களிலிருந்து அறிகிறோம்.

அடுத்தது, கி.பி. 4 ஆம் நூற்றாண்டின் மூன்றாவது பகுதியிலும், நான்காம் பகுதியின் ஆரம்பத்திலும் வடஇந்தியாவில் பல நாகா மன்னர்கள் ஆட்சிபுரிந்து வந்திருக்கின்றனர்; புராணங்களிலிருந்தும் கல்வெட்டு மற்றும் நாணயங்களின் சான்றுகளிலிருந்தும் இது தெள்ளத் தெளிவாக மெய்ப்பிக்கப்பட்டிருக்கிறது. விதிசா, காம்பா வதி அல்லது பத்மாவதி, மதுரா ஆகிய மூன்று சுயேச்சையான நாகா அரச பரம்பரையினரைப் பற்றித் தெள்ளத்தெளிவாகக் குறிப்பிடப் பட்டிருக்கிறது; இவற்றின் முக்கியத்துவம் பற்றி எத்தகைய ஐயத் துக்கும் இடமில்லாத வகையில் இது உள்ளது. பரசிவ வமிசத்தைச் சேர்ந்த வெளிஉலகிற்கு தெரிந்த ஒரே மன்னனான பவ நாகாவின் பெயர் அவனை நாகாக்களுடன் இணைப்பதாகத் தோன்றுகிறது. இரண்டாவது பிரிவைச் சேர்ந்த மன்னர்களின் நாணயங்களைப் பற்றியோ, அலகாபாத் தூபி கல்வெட்டுகளில் குறிப்பிடப்பட் டிருக்கும் அச்சுதகணபதி நாகா அல்லது நாகசேனா இவர்களை புராண கால நாகா மன்னர்களுடன் இனம் காணுவது பற்றியோ இங்கு விவா திப்பது சாத்தியமல்ல.[2] பண்டைய இந்திய வரலாற்றில் குறிப்பிடப் பட்டிருக்கும் எல்லா நாகர்களிலும் கி.பி. 4 ஆவது நூற்றாண்டைச் சேர்ந்த வடஇந்திய நாகா அரச பரம்பரையினரே மிகப் பிரபல மானவர்களாகவும் வரலாற்று ரீதியில் ஐயத்துக்கிடமற்றவர்களாக வும் தோன்றுகின்றனர்.[3] நாகபட்டாவும் லாகூர் செப்பு முத்திரை[4]

1. கன்னிங்ஹாம், ஏ., இந்திய மண்ணூல், பக். 611-612.
2. ஜி.எம்.ஐ. பக். 23-24
3. பி.எச்.ஏ.ஐ., ப. 364.
4. ஜி.ஜி.ஐ. ப. 284.

யில் குறிப்பிடப்பட்டிருக்கும் அவனுடைய புதல்வன் மகாராஜா மோகேஸ்வர நாகாவும் இந்த மூன்று பிரிவினரில் ஏதேனும் ஒரு பிரிவைச் சேர்ந்தவர்களா அல்லது அவர்களே ஒரு தனி நாகா அரச பரம்பரையினரைச் சேர்ந்தவர்களா என்பது தெரியவில்லை. எனினும் வட இந்தியாவில் குஷானர்களின் ராஜ்யம் நாகர்களால் வெற்றி கொள்ளப்பட்டு கி.பி. 4 ஆம் நூற்றாண்டில் மறைந்தது என்று டாக்டர் சி.சி. ராய் சௌதரி தெரிவித்துள்ள கருத்தை இவை யாவும் உறுதி செய்வதாக இருக்கிறது. இந்த நாகர்கள் உத்தரபாதத்தின் பல்வேறு பகுதிகளில் அரசாண்டு கொண்டிருந்திருக்க வேண்டும்; பின்னர் சமுத்திரகுப்தனின் பிரம்மாண்டமான படையெடுப்பு அலையில் அடித்துச் செல்லப்பட்டிருக்க வேண்டும்.

எனினும் ஸ்கந்தகுப்தன் காலத்தில் சர்வநாகா என்பவன் அன்டர்வேதியின்' ஆளுநராக இருந்ததைப் பார்க்கிறோம்.[1] குறிப்பாக சௌராஷ்டிரா மற்றும் பாருகச்சாவின் சுற்றுவட்டாரங்களில் கி.பி. 6 ஆம் நூற்றாண்டுவரை நாகர்கள் பிரதானமான இடத்தை வகித்து வந்ததாகத் தெரிகிறது. ஸ்கந்தகுப்தன் நாகர்களின் கலகத்தைக் கடுமையாக அடக்கியதை ஜூனாகத் கல்வெட்டிலிருந்து தெரிந்து கொள்கிறோம்.[2] புரோச்சைச் சேர்ந்த பிரிஹூல் லாகா பகுதியை ஆண்டுவந்த காட்டுப்பகுதி மக்களான நாகர்களை கி.பி. 570 ல் முதலாம் தாதா குர்ஜாரா வேரறுத்ததாகக் கூறப்படுகிறது.[3] இரண் டாம் துருவசேனாவின் பட்டயம்[4] (ஜி.எஸ்.334, கி.பி. 645) துதகாவை பிரமத்ரி ஸ்ரீநாகா என்று குறிப்பிடுகிறது.[5]

நாகர்களின் அடுத்த முக்கியமான புத்தெழுச்சி குறிப்பாக மத்திய இந்தியாவில் கி.பி.9 ஆம் நூற்றாண்டில் நிகழ்ந்தது. கி.பி. 800ல் கோசலத்தைச் சேர்ந்த ஸ்ரீபுரத்தின் மகாராஜா திவாரதேவா ஒரு நாகா குலத்தைத் தோற்கடித்ததாகத் தெரிகிறது[6]. இதற்கு சிறிது காலத்திற்குப்பிறகு, நாகர்களைப் பற்றிய இரண்டு குறிப்புகளை வங்கக் கல்வெட்டில் காண்கிறோம். மகாமண்டலிக ஈஸ்வர கோஷா வின் ராம்கஞ்ச் ஆவணம் தெக்காரியைச் சேர்ந்த ஒரு கோஷா நாகா

1. ஜி.ஐ. பக். 68
2. ஜி.ஐ. பக். 59
3. ஐ.ஏ. XIII, பக். 82
4. பி. காஸ், பக். 115.
5. இ.ஐ.ஐ. பக். 92
6. ஜி.ஐ. பக். 298.

குடும்பத்தை அறிமுகம் செய்கிறது; இக்காலப் பகுதி 11 ஆம் நூற்றாண்டாகும். கி.பி.12 ஆம் நூற்றாண்டில் ஹரிவர்மதேவாவிடம் அமைச்சராக இருந்த பட்டா பவதேவாவைச் சேர்ந்த புவனேஸ்வர பிரசாஸ்தி தன்னால் நாகா மன்னர்கள் அழிக்கப்பட்டதைக் கூறுகிறார். பவ-பூஷண- சந்ததி ராஜ்யமான உத்கலம் ராமபாலாவால் வெற்றிகொள்ளப்பட்டதை ராமச்சரிதம் குறிப்பிடுகிறது. ஆனால் இங்கு நாகர்கள் குறிப்பிடப்படுகிறார்களா அல்லது சந்திராக்கள் குறிப்பிடப்படுகிறார்களா என்பது தெளிவாகத் தெரியவில்லை. அநேகமாக இங்கு நாகர்கள்தான் குறிப்பிடப்படுவதாக இருக்கவேண்டும். ஏனென்றால் அவர்கள்தான் அதிகம் பிரபலமானவர்கள்.[1]

பொகவதி மற்றும் நாகவம்சியின் கோமான்கள் என்று தங்களை அழைத்துக்கொண்ட சேந்த்ரகா, சிந்தா, சிந்தகா வம்சத்தின் பல்வேறு பிரிவினர் கி.பி.10-12 ஆம் நூற்றாண்டில் மத்திய இந்தியாவின் பல்வேறு பகுதிகளில் குறிப்பாக பாஸ்டரில் படிப்படியாகப் பரவிவந்தனர். பேகூரைச் சேர்ந்த நாகத்தராக்களும், 10 ஆம் நூற்றாண்டுக் கல்வெட்டு ஒன்றில் [2] குறிப்பிடப்படுகின்றனர். வீரமகேந்திர மன்னனை எதிர்த்து மேற்கு கங்கை அரசனான எரியப்பா சார்பில் இவர்கள் போராடினர்; இப்போரில் அவர்கள் நேர் நிகரற்ற வீரத்தைக் காட்டி அழியாப் புகழ் பெற்றனர்[3]. நவசஷாங்க சரித்திரம் ஏற்கப்படுமானால் இந்தச் சமயம்தான் நர்மதா நதிதீரத்திலுள்ள ரத்னாவதியை நாகா மன்னன் ஆட்சி புரிந்து வந்தான் என்பது நிரூபணமாகிறது; இந்த மன்னனின் மகள் சசிபிரபாதான் சிந்துராஜா பரமராவுக்குத் திருமணம் செய்து வைக்கப்பட்டாள் என்பதை ஏற்கெனவே பார்த்தோம்.

இது ஒருபுறமிருக்க திராவிடர்கள் யார்? அவர்கள் நாகர்களிடமிருந்து வேறுபட்டவர்களா? அல்லது ஒரே இனத்தைச் சேர்ந்த மக்களுக்குத் தரப்பட்டிருக்கும் இரண்டு வெவ்வேறு பெயர்களா? திராவிடர்கள், நாகர்கள் என்பவை இரண்டு வெவ்வேறு இனங்களின் பெயர்கள் என்ற கருத்து பொதுவாக நிலவுகிறது. இந்தக் கருத்து

1. பண்டார்கரின் பட்டியல் எண். 2100
2. வங்கக் கல்வெட்டு III, அடிக்குறிப்பு, 30
3. இ.ஐ. VI பக். 45.

பலரை அதிர்ச்சிகொள்ளச் செய்யக்கூடும். ஆயினும் திராவிடர்கள், நாகர்கள் என்ற பதம் ஒரே மக்களைக் குறிக்கும் இரு வெவ்வேறு பெயர்களே என்பதுதான் உண்மை.

திராவிடர்கள், நாகர்கள் என்பது ஒரே மக்களின் வெவ்வேறு பெயர்களே என்பதை ஒப்புக்கொள்ள வெகுசிலரே தயாராக இருப்பர் என்பதை மறுக்கமுடியாது; அதேபோன்று திராவிடர்கள் நாகர்களாக தென் இந்தியாவில் மட்டுமன்றி இந்தியா முழுவதிலும் தென் இந்தியாவிலும் வட இந்தியாவிலும் பரவியிருந்தனர் என்பதையும் சிலரே ஒப்புக்கொள்வர். ஆயினும் இவை வரலாற்று உண்மைகள் என்பதில் ஐயமில்லை.

இது குறித்து ஆராய்ச்சியாளர்கள் என்ன கூறுகிறார்கள் என்று பார்ப்போம். பிரபல தென் இந்திய அறிஞரான திரு. தீட்சிதர் **ராமாயணத்தில் தென்னிந்தியா** எனும் தமது ஆய்வுக் கட்டுரையில் இந்த விஷயம் பற்றிப் பின்வருமாறு கூறுகிறார்:

> ''பாம்பைத் தங்களது குலமரபுச் சின்னங்களாகக் கொண்டவர்களும் ஓரளவு தெய்வீகத்தன்மை வாய்ந்தவர்களுமான நாகர்கள் வடமேற்கில் தட்சசீலத்திலிருந்து வடகிழக்கில் அஸ்ஸாம் வரையிலும், தெற்கில் இலங்கை வரையிலும் தென் இந்தியா வரையிலும் இந்தியா முழுவதிலும் பரவியிருந்தனர். ஒரு காலத்தில் அவர்கள் மிகவும் செல்வாக்கு வாய்ந்தவர்களாக இருந்திருக்க வேண்டும். யாக்வாக்கள் காலத்தில் அல்லது அவர்களது வீழ்ச்சிக்குப் பிறகு நாகர்கள் தென் இந்தியாவில் உன்னத நிலைக்கு உயர்ந்தனர். இலங்கையின் சில பகுதிகள் மட்டுமன்றி பழைய மலபாரும் பண்டைய நாகர்களின் வசமிருந்ததைக் கிறித்துவுக்கு பிந்தைய ஆரம்ப நூற்றாண்டுகளைச் சேர்ந்த தமிழ் இலக்கியங்களில் நாகநாடு பற்றி அடிக்கடி குறிப்பிடப்படுவதைப் பார்க்கிறோம். நாக வழிபாடு மலபாரில் இன்றளவும் நீடித்திருப்பதைக் காண்கிறோம். தெற்குத் திருவாங்கூரில் நாகர் கோவிலிலுள்ள ஆலயம் இன்றுங்கூட நாக வழிபாட்டுக்கு அர்ப்பணிக்கப்பட்டிருக்கிறது. நாகர்களைப் பற்றிக் கூறவேண்டுமானால் அவர்கள் கடலோடிக் குலத்தினர் எனலாம். அவர்களுடைய பெண்கள் நேர்நிகரற்ற அழகுக்குப் பெயர்போனவர்கள். கிறித்தவ சகாப்தத்தின் ஆரம்பத்தில் ஆட்சி அதிகாரத்

துக்கு வந்து பெயரும் புகழும் பெற்றிருந்த சேரர்களுடன் நாகர்கள் இரண்டறக் கலந்துவிட்டதாகத் தோன்றுகிறது.''[1]

இந்த விஷயம் குறித்து ஆழமாக ஆராய்ச்சி மேற்கொண்ட சி.எப். ஓல்டாம் மேலும் பல சுவையான விவரங்களைத் தருகிறார். அவர் கூறுகிறார்.[2]

''திராவிட மக்கள் பண்டைக்காலம் முதலே சேரர்கள், சோழர்கள், பாண்டியர்கள் எனப் பிரிந்திருக்கின்றனர். சேரர் (பண்டைய தமிழில் சராய்) என்பது நாகரையும், சேர மண்டலம் என்பது நாகத்வீபம் அல்லது நாகநாட்டையும் குறிக்கும் திராவிட இணைச்சொல்லாகும். தென்புலத்துத் திராவிடர்கள் அசுர மரபு மூலம் கொண்டவர்கள் என்பதைத் தெளிவாக சுட்டிக்காட்டுகிறது. இதுதவிர கங்கை சமவெளியில் பல இடங்களில் தங்களைச் சேருஸ் அல்லது சியோரிஸ் எனக் கூறிக்கொள்பவர்கள் இன்னமும் இருந்து வருகிறார்கள்; இவர்கள் தங்களை நாகதேவதைகளின் வழித்தோன்றல்கள் என உரிமை கொண்டாடி வருகிறார்கள்.[3] சேருஸ் என்பவர்கள் மிகவும் தொன்மையான இனத்தைச் சேர்ந்தவர்கள்; அவர்கள் ஒரு சமயம் கங்கைப் பள்ளத்தாக்கின் பெரும்பகுதியைத் தங்கள் வசம் வைத்திருந்தனர்; இப்பகுதிகள் மிகப் பண்டைக் காலத்தில் நாகா மக்களின் உடைமையாக இருந்தன என்பதை ஏற்கெனவே பார்த்தோம். முகமதிய படையெடுப்புகள் நடைபெற்ற குழப்பம் மிகுந்த நாட்களில் சேருஸ் மக்கள் தங்கள் நிலங்களிலிருந்து படிப்படியாக வெளியேற்றப்பட்டு, இப்போது நிலமற்றவர்களாக கொடிய வறுமையில் உழன்று வருகின்றனர். இந்த மக்கள் திராவிட சேரர்களின் குருதித் தொடர்புடைய உறவினர்கள் என்பதில் ஐயமில்லை.

சேருஸ்களிடம் பல நூதனமான பழக்கவழக்கங்கள் காணப்படுகின்றன; அவற்றில் ஒன்று அவர்களை லிச்சாவிகளுடனும் நேபாளத்தின் நேவார்களுடனும் தொடர்புபடுத்துவதாக உள்ளது. ஒவ்வொரு ஐந்து அல்லது ஆறு வீடுகளுக்கு ஒரு

1. ஏழாவது அகில இந்திய கீழ்த்திசை மாநாட்டு நடவடிக்கைகள்
2. சூரியனும் நாகங்களும், பக். 157-161
3. ஈலியட் தனித்துறைச் சொல் விளக்கக் களஞ்சியம், வ.மே.எ. பக். 135-136.

ராஜாவைத் தேர்ந்தெடுப்பதுதான் அது. அரசுச் சின்னமாக அவனது நெற்றியில் திலகமிடப்படுகிறது.[1] லிச்சாவிகளும் நேவார்களும் தெற்கத்திய திராவிடர்களுக்குரிய பல பழக்க வழக்கங்களைக் கடைப்பிடித்துவந்தனர். இந்த ஒவ்வொரு பிரிவினரும் சர்ப்பத்தைப் பயபக்தியுடன் வணங்கிவந்தனர்; நேப்பாளத்துக்கு கார்கோடக நாகமும் காஷ்மீருக்கு நீலநாகமும் வழிபாட்டுக்குரியவையாக இருந்தன. மேலும் நாகம் லிச்சாவி யின் தலைநகரான வைசாலியின் காப்புத் தெய்வமாகவும் திகழ்ந்தது. நேவார்கள், லிச்சாவிகளின் திருமண உறவுகளும் தமிழ் மக்களின் திருமண உறவுகளை ஒத்திருந்தன. இவர்கள் பொது மரபுமூலத்தைக் கொண்டவர்கள் என்பதை இவை யாவும் புலப்படுத்துகின்றன.

நேவார்களிடையே சொத்துரிமை பெண் மரபு வழியில் அமைந்திருந்தது; பஞ்சாபைச் சேர்ந்த அரட்டாக்களும், பகிகாக் களும், தகாஸ்களும் ஒரு காலத்தில் இந்த சொத்துரிமை முறையைத்தான் கடைப்பிடித்தனர்; இதன்படி குடும்ப சொத்துக்கு வாரிசுதாரர்கள் சகோதரிகளின் புதல்வர்களே அன்றி, தங்கள் சொந்தப் புலவர்கள் அல்ல.[2] இது இன்னமும் ஒரு திராவிடப் பழக்கமாக இருந்துவருகிறது. சுருக்கமாகக் கூறினால், 'தம்முடைய மக்கள் கிட்டத்தட்ட ஒவ்வொரு அம் சத்திலும் நேவார்களின் குருதித் தொடர்புடைய உறவினர் களாகத் தோன்றுகின்றனர்' என்று அண்மைய திராவிட எழுத் தாளரான திரு. பாலகிருஷ்ண நாயர் கூறுகிறார்.[3]

இவை தவிர, தெற்கத்திய நாகா மக்களை வடஇந்திய நாகா மக்களுடன் இணைக்கும் இதர பல பிணைப்புகளும் உள்ளன. சம்பல் நதிக்கு அருகில் கான்ஸ்வாவில் கலோனல் டோட் கண்டுபிடித்த ஒரு கல்வெட்டில் பின்கண்ட விவரம் காணப் படுகிறது: வலிமை மிக்க குலங்களிடையே பெரிதும் புகழ் பெற்ற குலமான சர்யா என்னும் இனத்தைச் சேர்ந்த சலீந்திரா என்னும் ராஜா தாகியாவை ஆண்டு வந்தான்.[4]

1. வடமேற்கு எல்லைப்புற மாகாணத்தின் இனங்கள், 376, 377
2. மகாபாரதம், காமா, பக். XIV
3. கல்கத்தா ரெவ்யூ, ஜூலை, 1896
4. ராஜஸ்தான் வரலாற்று ஆதார ஏடுகள், பக். 795.

இக் கல்வெட்டில் குறிப்பிடப்படும் தாகியா அல்லது தாகா நாம் ஏற்கெனவே குறிப்பிட்ட ஒரு பஞ்சாப் ராஜ்யமாகும். யுவான் சுவாங்[1] இந்த ராஜ்யத்தில் சுற்றுப்பயணம் செய் திருக் கிறார். எனவே இதை வைத்துப் பார்க்கும்போது இந்தத் தாகியாவைச் சேர்ந்த நாகா மக்கள்தான் சார்யா என்ற பெய ராலும் குறிப்பிடப்படுவதாகத் தோன்றுகிறது.

சட்லஜ், பீஸ் பள்ளத்தாக்குகளுக்கு இடையே வெளி இமா லயத்தில் சாரா அல்லது சியோரஜ் எனும் ஒரு நாட்டின் நிலப் பகுதி இருக்கிறது; இங்கு நாகம்தான் பிரதான தெய்வமாக வழிபடப் படுகின்றது.

மேல் சினாப் பள்ளத்தாக்கில் மற்றொரு சியோரஜ் இருக் கிறது; இங்கும் நாகத்தை வழிபடும் மக்களே வசித்து வரு கின்றனர்.

சரஜ் அல்லது சியோரஜ் என்னும் பெயரும் கலோனல் டோட் கண்டுபிடித்த கல்வெட்டில் காணப்படும் சர்யா என்பதும் அதே போன்று கங்கைப் பள்ளத்தாக்கில் உள்ள சேருஸ் என்பதன் மாற்றுப் பெயரான ஸ்யோரி என்பதும் ஒன்றேதான் எனத் தோன்றுகிறது. மேலும் நாம் ஏற்கெனவே குறிப்பிட்டதுபோல் சேரர் அல்லது நாகரின் பழைய தமிழ்ப் பெயரான செராய் என்பதும் இதுவும் ஒன்றே எனவும் தெரிகிறது. எனவே, சர்யாஸ் கள் அல்லது தாகியர்களும், சட்லெஜ் பள்ளத்தாக்கைச் சேர்ந்த சரஜ் மக்களும், கங்கைப் பள்ளத்தாக்கின் சியோரிஸ்கள் அல்லது சேருஸ்களும் தென் இந்தியாவைச் சேர்ந்த சேரர்கள் அல்லது கேரளர்களும் நாகத்தை வழிபடும் மக்களின் பல்வேறு பிரிவினரே தவிர வேறல்ல என்பது கண்கூடு.

தவிரவும், சில இமாலய கிளைமொழிகளில் கிரா அல்லது கிரி என்பது சர்ப்பத்தை குறிக்கிறது என்பதும் இங்கு குறிப் பிடத்தக்கது. இமாலய மக்களைக் குறிப்பிடுவதற்குப் பல சந்தர்ப்பங்களில் பயன்படுத்தப்படும் கிராட்டே என்னும் பதம் இந்த கிரா அல்லது கிரி என்ற பெயரிலிருந்துதான் அநேகமாகத் தோன்றியிருக்கக்கூடும். கிராட்டே என்பது ராஜதரங்கிணி யிலும் ஆங்காங்கே காணப்படுகிறது. காஷ்மீரிலுள்ள அல்லது

1. யுவான் சுவாங், பீல், 165.

காஷ்மீருக்கு அருகிலுள்ள மக்களைக் குறிப்பதற்கு இச்சொல் அதில் பயன்படுத்தப்பட்டிருக்கிறது. வராகமிஹிராவாலும் பேராசிரியர் கியல்கோர்ன்[1] பிரசுரித்திருக்கும் செப்புத் தகட்டிலும் கிராஸ் மக்கள் பற்றிக் குறிப்பிடப்பட்டிருக்கிறது.

காங்ரா பள்ளத்தாக்கில் உள்ள பைஜ்நாத் கோவிலில் காணப்படும் ஒரு கல்வெட்டில் இந்த இடத்தை பழைய பெயர் கிராகிராம்ஸ் எனக் குறிப்பிடப்பட்டிருக்கிறது.[2] இதற்கு உள்ளூர் மொழியில் சர்ப்பங்கள் என்று பொருளாகும். பைஜ்நாத்திலும் அண்டைப் பிரதேசம் முழுவதிலும் நாகம் இன்னமும் ஒரு பிரபல தெய்வமாக வழிபடப்படுகிறது. இவ்வாறு கிரா என்னும் பதம் நாகம் எனும் பதத்திற்குச் சமமானது. எனவே, இமாலயப் பகுதியைச் சேர்ந்த நாகத்தை வழிபடும் கிராஸ்கள் தென்பகுதியைச் சேர்ந்த திராவிட கெராஸ்களுடனும், சேரர்களுடனும் கேரளர்களுடனும் நெருங்கிய தொடர்பு கொண்டவர்கள் என்பதில் எள்ளளவும் ஐயம் இருக்கமுடியாது.

பெயரில் காணப்படும் ஒற்றுமை எப்போதும் நம்புதற்குரியதல்ல; ஆனால் இங்கு இதற்கும் மேலான சில அம்சங்கள் இருக்கின்றன. இவ்வாறு, ஒரே மாதிரியான சுட்டுப்பெயரை உடைய இந்த மக்கள் அனைவரும் சூரிய வம்சத்தைச் சேர்ந்தவர்கள்; படம் எடுத்து ஆடும் நாகத்தை வணங்குபவர்கள்; தங்கள் மூதாதையர்களைப் போன்றே நாக தெய்வங்களை வழிபடுபவர்கள்.

மேலே கூறியவற்றிலிருந்து தென் இந்தியாவின் திராவிடர்கள் வடக்கின் நாகர்கள் அல்லது அசுரர்களின் அதே இனத்தைச் சேர்ந்தவர்கள் என்பது ஓரளவு நிச்சயமாகிறது''

இவ்விதம் நாகர்களும் திராவிடர்களும் ஒரே இனத்தைச் சேர்ந்த மக்கள் என்பது தெளிவாகிறது. இத்தனை சான்றுகள் இருந்த போதிலும் இந்தக் கோட்பாட்டில் பலருக்கு உடன்பாடு இல்லாதிருக்கக்கூடும். தென் இந்திய மக்கள் திராவிடர் என்ற பெயரால் குறிப்பிடப்படுவதே இந்தக் கோட்பாட்டை ஏற்பதற்குக் குறுக்கே

1. ராஜதரங்கிணி, ஸ்டீன், VIII 27, 67, ராப்சன் ஜே. ஆர்.ஏ.எஸ்., ஜூலை 1900, பக். 33
2. ஜே.ஆர்.ஏ.எஸ். ஜன, 1903, பக். 37.

நிற்கும் பிரதான இடர்ப்பாடாகும். உண்மையிலேயே அவர்கள் நாகர்களாக இருந்தால் தென் இந்திய மக்களை மட்டும் திராவிடர் என்ற பதத்தைக் கொண்டு குறிப்பிடுவது ஏன் என்று அவர்கள் கேட்பது முற்றிலும் இயல்பே. விமர்சகர்கள் பின்வருமாறு வினவக் கூடும்: திராவிடர்களும் நாகர்களும் ஒரே இனத்தைச் சேர்ந்தவர்கள் என்றால் தென் இந்திய மக்களையும் குறிப்பதற்கு ஏன் நாகர்கள் என்ற பதம் பயன்படுத்தப்படுவதில்லை. இது ஒரு புதிர் என்பதில் ஐயமில்லை. ஆனால் விடையிறுக்க முடியாத புதிரல்ல இது. சில உண்மைகளை மனத்திற்கொண்டால் இப்புதிருக்கு விடை காண முடியும்.

நாம் நினைவிற் கொள்ளவேண்டிய முதல்விஷயம் மொழி சம்பந்தப்பட்ட நிலையாகும். இன்று தென் இந்தியாவின் மொழி வடஇந்திய மக்களது மொழியிலிருந்து வேறுபடுகிறது. எப்போதும் இவ்வாறுதான் இருந்ததா? இப் பிரச்சினை குறித்து திரு. ஓல்டாம் தெரிவித்திருக்கும் கருத்துகள் சிந்தனைக்குரியவை.[1]

> ''திராவிட நாடுகளின் மொழி வடஇந்திய வட்டார மொழிகளுடன் சம்பந்தப்பட்டது என்று பழைய சமஸ்கிருத மொழி வல்லுநர்கள் கருதினர். முக்கியமாக அசுரகுலத்தின் வழித் தோன்றல்களான மக்களின் பேச்சுமொழியுடன் அது நெருங்கிய தொடர்புடையது என்பது அவர்களது அபிப்பிராயம். பாண்டிய, கேகய, வஹ்லிக, சாஹ்ய, நேபாள, குந்தல, சுதேச, போட்டா, காந்தார, ஹைவா, கனோஜ் முதலான பைசாசி நாடுகளில் பைசாசி மொழி பேசப்படுகிறது என்று 'சாஹஷ சந்திரிகாவி'ல் லட்சுமிதாரா கூறுகிறார்.[2] எல்லா வட்டார மொழிகளிலும் பைசாசி மொழியில்தான் சமஸ்கிருத ஊடுருவல் மிகமிகக் குறைவாக இருக்கிறது.[3]
>
> அசுரர்கள் ஆரம்பத்தில் ஆரியர்களது மொழியிலிருந்து வேறுபட்டதொரு மொழியையே பேசிவந்தனர். அசுரர்களது பேச்சு மொழியைக் குறிக்கும் 'மிரிதவச்' என்னும் சொல் ரிக்வேதத்தில் பல இடங்களில் வருவதை பேராசிரியர் முய்ர் சுட்டிக் காட்டியிருக்கிறார். (ருக். VI. 74.2; V VI3; V. VII.6). இது பற்றி பேராசிரியர் முய்ர் கூறுவதாவது: 'மிரிதவச் என்னும் சொல்லை

1. சூரியனும் சர்ப்பமும்
2, 3. முய்ர், ஓ.எஸ்.டி. பக். 49.

''புண்பட்ட முறையில் பேசுவது'' என்று நான் மொழி பெயர்த்திருக்கிறேன். ஆனால் சயனா ''பேசும் உறுப்புகள் அழிக்கப்பட்டவன்'' என்று இதற்கு விளக்கம் தந்திருக்கிறார்.[1] அசுரர்கள் மொழி ஆரியர்களுக்குப் புரியாத ஒன்றாக இருந்தது என்றே ஆரம்பத்தில் இதற்குப் பொருள் கொள்ளப்பட்டது என்பதில் ஐயமில்லை. 'நாம் (இந்திரனது கோபத்தைத் தணித்து) மோசமாகப் பேசுபவனை வெற்றி கொள்வோம்[2] என்று ரிக் வேதத்தில் வேறோர் இடத்தில் வரும் பகுதிக்கும் இதே பொருள் கொள்ளலாம்.

பேசும் ஆற்றலை இழந்த அசுரர்கள் 'ஹே லாவா', 'ஹே லாவா' என்று கதறியதாக சதபத பிராமணம் கூறுகிறது. அவர்கள் பேசிய மொழி இவ்வாறு புரியாத ஒன்றாக இருந்தது. இவ்விதம் பேசுபவன் ஒரு மிலேச்சன். எனவே எந்தப் பிராமணனும் காட்டுமிராண்டி மொழியைப் பேசக்கூடாது; ஏனென்றால் அது அசுரர்கள் பேசும்மொழி.[3]

'பிரம்மாவின் வாய், தோள்கள், தொடைகள், பாதங்களிலிருந்து தோன்றிய வகுப்பினருக்கு வெளியே உள்ள குலத்தினர் அவர்கள் மிலேச்சர்களின் மொழியைப் பேசினாலும், ஆரியர்களின் மொழியைப் பேசினாலும் தஸ்யூக்கள் என அழைக்கப்படுவர்,[4] என்பதை மனுவிடமிருந்து தெரிந்து கொள்கிறோம். எனவே இதிலிருந்து மனுவின் காலத்தில் ஆரிய மொழியும் மிலேச்சர்கள் அல்லது அசுரர்கள் மொழியும் புழக்கத்தில் இருந்தன என்பது தெளிவாகிறது. ஆயினும் மகாபாரதத்தில் குறிப்பிடப் பட்டிருக்கும் காலத்தில் ஆரியமயமான குலங்களிடையே அசுரமொழி கிட்டத்தட்ட வழக்கொழிந்துபோயிருக்கவேண்டும்; யுதிர்ஷ்டரர் தவிர மற்றெல்லோருக்கும் புரியக்கூடாது என்பதற்காக விதுரர் அவருடன் மிலேச்ச மொழியில் பேசியதாகக் கூறப்படுகிறது.

1. முய்ர், ஒ.எஸ்.டி. ii 49
2. ரிக் வேதம், வில்சன் VII, XVIII 13
3. சதபத பிரமாணம் iii 2.1.23
4. முய்ர், ஹாட்டன் X 45
5. மகாபாரதம், ஆதி. ஜதகிரிக, பக். சிஎக்ஸ். vii

எனினும் இதற்குப் பிந்தைய காலத்தில் இலக்கண வல்லுநர் ராம தர்கவாகிசா 'நாகர்களைப் போன்று பேசியவர்களைப் பற்றி'க் குறிப்பிடுகிறார்.[1] எனவே, இனம் மாறிய தங்களுடைய சகோதரர்கள் தங்களைப் புறக்கணித்தபோதிலும் அசுரர்கள் தங்களுடைய முன்னோர்கள் விட்டுச்சென்ற மொழியையும், சமயத்தையும், பழக்கவழக்கங்களையும் பாதுகாத்துவந்தனர் என்றே தோன்றுகிறது. புத்தெழுச்சி பெறாத இத்தகைய குலங் களுக்கு இடையேதான் பைசாசி பேச்சு வழக்கு மொழிகள் உபயோகத்தில் இருந்தன என்பதும், இவர்களில் திராவிட பாண்டியர்களும் அடங்குவர் என்பதும் தெளிவு.[2]

தமிழும் இதர இன உறவு மொழிகளும் பண்டைய அசுர மொழியை அடிப்படையாகக் கொண்டவையே என்று கருதப் படுகிறது. சிந்துவின் எல்லைப்பகுதிகளில் வசிக்கும் பிரஹுய் களின் மொழி மேலே கூறிய மொழிகளுடன் மிகப்பெருமள வுக்கு ஒத்திருப்பது இந்தக் கருத்தை அழுத்தம் திருத்தமாக உறுதிசெய்வதாக இருக்கிறது. இது குறித்து டாக்டர் கால்டு வெல் கூறுவதாவது: 'திராவிட இனத்தவர்கள் சிந்து நதிக்கு அப்பால் மத்திய ஆசியாவின் தெற்கு எல்லைப் பகுதிகளைச் சேர்ந்தவர்கள் என்ற முடிவுக்கு வருவதற்கு பிரஹுய் (மொழி) நமக்குத் துணைபுரிகிறது.[3] நான் ஏற்கெனவே குறிப்பிட்டது போன்று இந்த நாடுதான் அசுரர்களின் அல்லது நாகர்களின் தாயகமாகும்; திராவிட அரசுகளை நிறுவியவர்கள் இந்த இனத்தைச் சேர்ந்தவர்கள்தான் என்பது வெள்ளிடைமலை.

இதுவரை நமக்குக் கிடைத்துள்ள சான்றுகள் அனைத்தை யும் கருத்திற்கொண்டு பார்க்கும்போது, தென் இந்தியாவின் திராவிடர்களும் வட இந்தியாவின் அசுரர்களும் அல்லது நாகர் களும் ஒரே இனத்தைச் சேர்ந்தவர்கள்தான் என்ற முடிவுக்கே வரவேண்டியிருக்கிறது.''

நாம் நினைவிற் கொள்ள வேண்டிய மற்றொரு விஷயம் 'திராவிடர்' என்னும் சொல் ஒரு மூலச்சொல் அல்ல என்பதாகும். 'தமிழ்' எனும் சொல்லின் சமஸ்கிருத வடிவமே இந்தச் சொல், 'தமிழ்' என்னும் மூலச்சொல் முதன்முதலில் சமஸ்கிருதத்தில்

1. முய்ர், ஓ.எஸ்.டி. ii 52.
2. மேற்படி நூல். 49.
3. திராவிட மொழிகளின் ஒப்பிலக்கணம், முன்னுரை, ப. 44.

இடம்பெற்றபோது தமிதா[1] என்று உச்சரிக்கப்பட்டது; பின்னர் தமில்லா ஆகி முடிவில் திராவிடா என்று உருத்திரிந்தது. திராவிடா என்னும் சொல் ஒரு மக்களது மொழியின் பெயரே அன்றி அந்த மக்களது இனத்தைக் குறிக்கவில்லை. நாம் ஞாபகத்திற்கு கொள்ள வேண்டிய மூன்றாவது விஷயம் தமிழ் அல்லது திராவிடம் என்பது தென் இந்தியாவின் மொழியாக மட்டுமே இருக்கவில்லை, மாறாக அது ஆரியர்கள் வருவதற்கு முன்னர் இந்தியா முழுவதன் மொழி யாகவும் இருந்தது, காஷ்மீர் முதல் கன்னியாகுமரிவரை பேசப் பட்டு வந்தது என்பதே ஆகும்.[2] உண்மையில், இந்தியாவெங்கிலும் நாகர்களால் பேசப்பட்டுவந்த மொழியாகவும் திகழ்ந்தது. ஆரியர் களுக்கும் நாகர்களுக்கும் இடையே ஏற்பட்ட தொடர்பையும், அது நாகர்களிடமும் அவர்களது மொழியிடமும் ஏற்படுத்திய தாக்கத்தை யும் அடுத்தபடியாக நாம் கவனத்திற் கொள்ளவேண்டும். இதில் விந்தை என்னவென்றால், இந்தத் தொடர்பு வடஇந்திய நாகர் களிடம் ஏற்படுத்திய விளைவு தென் இந்திய நாகர்களிடம் தோற்று வித்த விளைவிலிருந்து பெரிதும் மாறுபட்டிருந்தது என்பதாகும். வட இந்தியாவிலிருந்த நாகர்கள் தங்களது தாய்மொழியான தமிழைக் கைவிட்டுவிட்டு, அதற்குப்பதில் சமஸ்கிருதத்தை வரித்துக் கொண்டனர். ஆனால் தென் இந்தியாவிலிருந்த நாகர்கள் அவ்வாறு செய்யவில்லை; தமிழையே தங்கள் தாய் மொழியாகத் தொடர்ந்து பேணிக்காத்து வந்தனர்; ஆரியர்களின் மொழியான சமஸ்கிருதத்தை அவர்கள் தங்களுடைய மொழியாக ஆக்கிக்கொள்ளவில்லை. இந்த வேறுபாட்டை மனத்திற்கொண்டால் திராவிடர் என்றபெயர் தென் இந்திய மக்களுக்கு மட்டுமே ஏன் பயன்படுத்தப்படும்படி நேர்ந்தது என்பதைப் புரிந்து கொள்ளலாம். திராவிடர் என்ற சொல்லை வட இந்திய நாகர்களுக்குப் பயன்படுத்த வேண்டிய அவசியம் ஏற்பட வில்லை; ஏனென்றால் திராவிட மொழியைப் பேசுவதை அவர்கள் விட்டுவிட்டனர். ஆனால் தென் இந்தியாவின் நாகர்களைப் பொறுத்தவரையில் திராவிட மொழியை தங்கள் தாய்மொழியாகத் தொடர்ந்து ஏற்றுக் கொண்டிருந்ததால் தங்களைத் திராவிடர்கள் என்று கூறிக் கொள்வதற்கு முழுத் தகுதி பெற்றிருந்தனர்; அது மட்டு மன்றி, வட இந்திய நாகர்கள் திராவிட மொழியைப் பயன்படுத்து வதைக் கைவிட்டுவிட்டதன் காரணமாக திராவிடமொழி பேசும் ஒரே மக்கள் என்றமுறையில் தங்களைத் திராவிடர்கள் என்று அவர்கள் அழைத்துக்கொள்வது மிக மிக அவசியமாயிற்று. தென் இந்தியர்கள் திராவிடர்கள் என ஏன் அழைக்கப்படலாயினர் என்ப தற்கு இதுதான் உண்மையான காரணமாகும்.

---

1. பி.ஆர். பண்டர்கர், இந்தியாவின் பண்டைய வரலாறு பற்றிய விரிவுரைகள் (1919) பக்கம் 60.
2. அதேநூல், பக். 25-28.

எனவே, தென் இந்திய மக்களுக்குத் திராவிடர் என்ற சொல் விசேடமாகப் பயன்படுத்தப் பட்டிருப்பதானது நாகர்களும் திராவிடர் களும் ஒரே இனத்தவர்களே என்ற உண்மையை மூடிமறைக்க அனுமதிக்கக்கூடாது. நாகர்கள் என்பது இன அல்லது கலாசாரப் பெயர்; திராவிடர் என்பது மொழிஅடிப்படையில் அமைந்த அவர்களது பெயர்.

தாசர்கள் என்பதும் நாகர்கள் என்பதும் ஒன்றுதான்; அதே போன்று நாகர்கள் என்பதும் திராவிடர்கள் என்பதும் ஒன்றுதான். வேறுவிதமாகச் சொன்னால் இந்தியாவின் இனங்களைப் பற்றிக் கூறுவதானால், இத்துறையில் அதிகபட்சம் இரண்டு இனங்கள் தான் உள்ளன. ஆரியர்களும் நாகர்களுமே அவர்கள். ஆக, இவ்விதம் திரு.ரைஸின் கோட்பாடு சடசடவென்று நொறுங்கி விழுகிறது. ஏனென்றால் நடைமுறையில் மூன்று இனங்கள் இருப்பதாக அவரது கோட்பாடு கூறுகிறது, ஆனால் உண்மையில் இரண்டு இனங்கள் இருந்து வருவதையே நாம் காண்கிறோம்.

II

எனினும் திராவிடர்கள் வருவதற்கு முன்னர் மூன்றாவ தொரு பூர்வீக இனம் இந்தியாவில் இருந்ததாக வைத்துக் கொண் டால், திராவிடர்களுக்கு முந்தைய இந்தப் பூர்வீகக்குடிகளை இந்தியாவின் இன்றைய தீண்டப்படாதோரது மூதாதையர்கள் எனக் கூறுமுடியுமா? இந்த விஷயத்தில் உண்மையைக் கண்டுபிடிக்க இரண்டு சோதனைகள் நடத்தலாம். ஒன்று மனித உடலமைப்பு சோதனை, மற்றொன்று மனித இனவியல் சோதனை.

மனித உடலமைப்பு அடிப்படையில் இந்திய மக்களின் இயல்புகளைப்பற்றி பேராசிரியர் குரியே ''இந்தியாவில் சாதியும் இனமும்'' என்ற தமது நூலில் மிகவும் கருத்தைக் கவரும் சில தகவல்களைத் தந்துள்ளார். அவரது நூலிருந்து ஒரு பகுதியைக் கீழே தந்துள்ளோம்:

> ''ஐக்கிய மாகாணங்களைச் சேர்ந்த ஒரு பிராமணனைப் பண்டைய ஆரியர்களின் ஒரு முன்மாதிரியான பிரதிநிதியாக

எடுத்துக் கொண்டு நமது ஒப்பீடுகளை ஆரம்பிப்போம். வேறுபட்ட குறியீடுகளின் அட்டவணையைப் பார்க்கும்போது நாம் என்ன காண்கிறோம்? பஞ்சாபைச் சேர்ந்த சுஹ்ரா மற்றும் காத்ரியுடன் ஒப்பிடும்போது சாத்திரியைத் தவிர ஐக்கிய மாகாணங்களைச் சேர்ந்த வேறு எந்த சாதியை விடவும் அவன் குறைந்த வேறுபாட்டுக் குறியீடுகளையே காட்டுகிறான்.[1] காத்ரிக்கும் சுஹ்ராவுக்கும் இடையேயான வேறுபாட்டுக் குறியீடுகள் ஐக்கிய மாகாணங்களைச் சேர்ந்த பிராமணனுக்கும் பஞ்சாபைச் சேர்ந்த சுஹ்ராவுக்கும் இடையேயான வேறுபாட்டுக் குறியீடுகளை விடவும் சிறிய அளவே குறைவாக இருக்கின்றன. ஐக்கிய மாகாணங்களைச் சேர்ந்த பிராமணன் மிக உயர்ந்த சாதியைச் சேர்ந்த சாத்திரி தவிர தனது சொந்த மாகாணத்தின் வேறு எந்த சாதியைவிடவும் பஞ்சாபின் சுஹ்ராவுடனும், காத்ரியுடனும் உடலமைப்புப் பொதுச் சாயலில் பெரிதும் ஒத்திருக்கிறான். ஐக்கிய மாகாணங்களின் பிராமணனுக்கும் இதர பிராந்தியங்களின் பிராமணர்களுக்கும் இடையேயான வேறுபாட்டுக் குறியீடுகளின் அட்டவணையைக் கருத்திற்கொண்டு பார்த்தால் ஐக்கிய மாகாணங்களின் பிராமணனுக்கும் பஞ்சாபின் சுஹ்ராவுக்கும் இடையே நெருங்கிய ஒற்றுமை இருப்பது இன்னும் விகசிதமாகப் புலனாவதைக் காணலாம். ஐக்கிய மாகாணங்களின் பிராமணனுக்கும் ஆரியக் கலாசார விஸ்தரிப்பு வரலாற்றைத் தெரிந்து கொள்ள உதவும் பீகார் பிராமணர்களுக்கும் எந்த அளவுக்கு நெருங்கிய ஒற்றுமை இருக்கிறதோ அந்த அளவுக்கு ஐக்கிய மாகாணப் பிராமணனுக்கும் சுஹ்ராவுக்கும் இடையே மிகவும் ஒற்றுமை அம்சம் காணப்படுகிறது. வரலாற்று அடிப்படையில் பீகாரும் ஐக்கிய மாகாணங்களும் நெருக்கமானவை. அட்டவணையை மேலும் நுணுகி ஆராயும் போது, குர்மி, பிராமணனுக்கு நெருக்கமாக இருப்பதையும், அதே சமயம் சாமரும் டோமும்[2] அவனிடமிருந்து பெரிதும் வேறுபட்டிருப்பதையும் காண்கிறோம். ஆனால் ஐக்கிய மாகாணங்களின் சாமர் அதே மாகாணத்தைச் சேர்ந்த பிராமணனிடமிருந்து மாறுபட்டிருக்கும் அளவுக்கு இங்கு சாமர் பிராமணனிடமிருந்து மாறுபட்டிருக்கவில்லை. இதே சமயம் வங்காளத்திற்கான அட்டவணை என்ன காட்டுகிறது? சமூக படிநிலை

1. சுஹ்ரா பஞ்சாபைச் சேர்ந்த தீண்டப்படாதோர்

2. தோம் பீகாரைச் சேர்ந்த தீண்டப்படாதோர்

அமைப்பில் ஆறாவது இடத்தை வகிப்பவனும், தொட்டாலே தீட்டு பட்டு விடும் என்று கருதப்படுபவனுமான சண்டாளனை[1] எடுத்துக் கொள்வோம். பிராமணனுக்கும் இரண்டாவது அந்தஸ்து வகிக்கும் காயஸ்தர்களுக்கும் இடையே எவ்விதம் அதிகம் வித்தியாசம் இல்லையோ அவ்விதமே பிராமண னுக்கும் சண்டாளனுக்கும் அதிக வித்தியாசம் இல்லை. இதே போன்று பம்பாயில் தேஷஸ்த பிராமணன் தன் இனத்தைச் சேர்ந்த சித்பவன் பிராமணனைப் போலவே மீனவர் சாதி யைச் சேர்ந்த சோன்-கோலியுடன் உடலமைப்பில் நெருங்கிய ஒற்றுமையைக் கொண்டிருக்கிறான். மராத்தா பிராந்தியத்தைச் சேர்ந்த தீண்டப்படாதவனான மகர் விவசாயியான குன்பியை ஒத்தவனாக இருக்கிறான். இது சென்வி பிராமணன், நாகர் பிராமணன், உயர்சாதி மராட்டியன் ஆகியோருக்கும் பொருந் தும். இவை யாவும் பழைய விவகாரங்கள். இவற்றைப் பொதுமைப்படுத்திக் கூறினால் பம்பாயில் சமூகப்படி நிலைக் கும் உடலமைப்பு வேறுபாட்டுக்கும் எத்தகைய சம்பந்தமு மில்லை என்று பொருள்படும்.

இறுதியாக சென்னைக்கு வருவோம். இங்கு வெவ்வேறு பகுதிகளில் நிலவும் சமூகப்படிநிலை அமைப்புமுறைகளை மொழிவாரி அடிப்படையில் தனித்தனியாக நோக்க வேண் டும். ரைஸ்லியும் இ. தர்ஸ்டனும் தந்துள்ள சராசரித் தகவல் களின்படி சாதிகளின் படிநிலை வரிசை வருமாறு:

காபு, சாலே, மல்லா, கொல்லா, மாதிகா, பொகடா, கோமுட்டி.

சமூக அந்தஸ்து அடிப்படையில் அவர்களது படித்தரம் பின்வருமாறு:

பிராமணன், கோமுட்டி, கொல்லா, காபு மற்றும் ஏனை யோர், சாலே, பொகடா மற்றும் பிறர்.

தெலுங்கு நாட்டின் பறையர்களான மால மாதிகா மிகக் கீழான படிநிலையில் இருக்கிறார்கள்.

கர்னாடகத்தில் நாசி அமைப்புக் குறியீடு பின்கண்ட வரிசைமுறையை வழங்குகிறது :

---

1. சண்டாளன் வங்கத்தைச் சேர்ந்த தீண்டப்படாதோர்.

கர்னாடக ஸ்மார்த்தர்கள், பிராமணர், பந்த், பில்லிவா, மண்டியா பிராமணர், வக்கலிகர், கனிகர், லிங்க பனாஜிகர், பாஞ்சலர், குர்ஹர், ஹோலியர், தேஷஸ்த பிராமணர், டோரியர், பேதார்.

சமூக படிநிலை அடிப்படையில் சாதிகளின் வரிசை வருமாறு:

பிராமணர், பந்த், வக்கலிகர், டோரியர் முதலானோர், குருபர், கனிகர், படகர், குரும்பர், சோளகர், பில்லிவர், பேட ஹோலியர்.

பிராமணர்களின் மிக உயர்ந்தபட்ச நாசிஅமைப்புக் குறியீடு 71.5 ஆக இருக்கும்போது கர்னாடகப் பிராந்தியத் தின் தீண்டப்படாத மக்களான ஹோலியர்களின் நாசிக் குறியீடு 75.1 ஆக இருப்பதையும், அதேபோன்று இந்துக்களின் பட்டி யலில் இடம்பெற்றுள்ள காட்டுக் குரும்பர், சோளகரின் நாசிக்குறியீடு முறையே 86.1 ஆகவும் 85.1 ஆகவும் இருப்பதை யும் பார்க்கும்போது இந்த ஒப்புமையின் முக்கியத்துவம் பெரிதும் கூடுகிறது.

இந்த நாசி அமைப்புக் குறியீட்டின்படி தமிழ்ச் சாதி களைப் பின்வருமாறு வரிசைப்படுத்துவோம்: அம்பட்டன், வெள்ளை, இடையன் , அகமுடையான், தமிழ்பிராமணன், பள்ளி, மலையாளி, சாணான், பறையன். நான்கு மலையாள சாதிகளின் நாசிஅமைப்பு குறியீடுகள் வருமாறு: தியன் 75; நம்பூதிரி 75.5; நாயர் 76.7; சருமான் 77.32. இவர்களின் சமூகப் படிநிலை கீழ்க்கண்டவாறு அமைந்துள்ளது: நம்பூதிரி, நாயர், தியன், சருமான். திருவாங்கூரைச் சேர்ந்த கணிகர் எனும் கானகப் பழங்குடி மக்களின் நாசிக் குறியீடு 8.46 ஆகி இருக் கிறது. இவ்வாறு சருமான் (தீண்டப்படாதவர்) கணிகரைவிட பிராமணரின் அதே இனத்தைச் சேர்ந்தவராக இருப்பதைப் பார்க்கிறோம்."

மேலே கண்டவற்றில் இதர வகுப்பினரைப் பற்றிக் கூறுவதை ஒதுக்கிவிட்டு தீண்டப்படாதோர்களைப் பற்றி மட்டும் கூறுவதை எடுத்துக்கொண்டு பார்க்கும்போது, நாம் பின்கண்ட

உண்மைகளைக் காண்கிறோம் பஞ்சாபைச் சேர்ந்த சுஹ்ராக் களின் (தீண்டப்படாதோர்) நாசி அமைப்புக் குறியீடு ஐக்கிய மாகாணங்களைச் சேர்ந்த பிராமணரது நாசி அமைப்புக் குறியீட்டை ஒத்ததாக இருக்கிறது; பீகாரின் சாமர் மக்களது (தீண்டப்படா தோர்) நாசி அமைப்புக் குறியீடு அதே பீகாரைச் சேர்ந்த பிராம ணரது நாசிஅமைப்புக் குறியீட்டிலிருந்து அதிகம் வேறுபட்டிருக்க வில்லை; இதே போன்று கர்னாடகத்தின் ஹோலியாக்களது நாசி அமைப்புக் குறியீடு கர்னாடக பிராமணனது நாசி அமைப்புக் குறி யீட்டை விடவும் மிக அதிகமாக இருக்கிறது; தமிழ் நாட்டைச் சேர்ந்த செருமானின் (பறையர்களை விடவும் கீழான அணுகத்தகாதவர்கள்) நாசி அமைப்புக் குறியீடு அதே தமிழ் நாட்டைச் சேர்ந்த பிராமணரது நாசிஅமைப்புக் குறியீட்டை ஒத்ததாக இருக்கிறது. ஒரு மக்கள் எந்த இனத்தைச் சேர்ந்தவர்கள் என்பதைத் தீர்மானிப்பதற்கு மனித உடலமைப்பு விஞ்ஞானத்தை ஓர் ஆதாரமாகக் கொள்ளலாம் என்றால், இந்து சமுதாயத்தின் பல்வேறு பிரிவினருக்கு அந்த விஞ்ஞா னத்தைப் பிரயோகித்துப் பார்க்கும்போது, தீண்டப்படாதவர்கள் ஆரியர்களிலிருந்தும், திராவிடர்களிலிருந்தும் வேறுபட்ட ஓர் இனத் தினர் என்ற கூற்று தவறானது என்பது நிரூபணமாகிறது.

இதிலிருந்து பிராமணர்கள் ஆரியர்கள் என்றால் தீண்டப் படாதோரும் ஆரியர்கள் என்றாகிறது. பிராமணர்கள் திராவிடர்கள் என்றால் தீண்டப்படாதோரும் திராவிடர்கள் என்றாகிறது. பிராம ணர்கள் நாகர்கள் என்றால் தீண்டப்படாதோரும் நாகர்கள் என்றா கிறது. இவற்றை எல்லாம் வைத்துப்பார்க்கும்போது திரு.ரைஸ் முன்வைத்துள்ள கோட்பாடு தவறான அடித்தளத்தைக் கொண்டது என்றுதான் கூறவேண்டும்.

III

தீண்டாமை குறித்த இனமரபுக்கோட்பாடு மனித உட லமைப்பு விஞ்ஞானத்தின் முடிவுகளுக்கு முரண்பட்டதாக இருப்பது மட்டுமன்றி, இந்தியாவின் இனங்கள் பற்றி நமக்குத் தெரிய வந்துள்ள விவரங்கள் இக்கோட்பாட்டை மறுதலிப்பவையாகவும் உள்ளன. இந்திய மக்கள் ஒரு காலத்தில் குலமரபை அடிப்படையாகக் கொண் டிருந்தனர் என்பது அனைவரும் அறிந்ததே. இந்தக் குலமரபுக் குழுக்கள் சாதிகளாக மாறியபோதிலும் குலமரபு அமைப்பு முழுமை கெடாது இன்னமும் அப்படியே இருந்து வந்தது. ஒவ்வொரு குலமும் பலஉட்பிரிவுகளாகப் பிரிந்தது. ஒவ்வொரு உட்பிரிவும் பல குடும்பக் கிளைகளைக் கொண்டிருந்தது. ஒவ்வொரு குடும்பக் கிளையும்

உயிர்ப்பிராணி அல்லது சடப்பொருள் எதையேனும் குலமரபுச் சின்னமாகப் பெற்றிருந்தது. ஒரு பொதுவான குலமரபுச் சின்னத்தைக் கொண்டிருந்த குடும்பக் கிளைகள் யாவும் ஒரு குறிப்பிட்ட கோத்தி ரத்தை அல்லது குலத்தைச் சேர்ந்தவை என அழைக்கப்பட்டன. ஒரே கோத்திரத்தைச் சேர்ந்த குடும்பங்கள் தங்களுக்குள் திருமணம் செய்து கொள்ள அனுமதிக்கப்படுவதில்லை. தங்கள் குருதி நாளங்களில் ஒரே இரத்தம் பாயும் ஒரே மூதாதையினரின் வழித் தோன்றல்கள் என்று கருதப்படுவதால்தான் இந்தத் தடை விதிக்கப்பட்டது. ஓர் இனத்தை நிர்ணயிப்பதற்கு உடலமைப்பு ஒரு சிறந்த சோதனையாக இருப்பது போன்று பல்வேறு சாதியினருக்கும் வகுப்பினருக்குமுள்ள குலமரபுச் சின்னங்களை வைத்தும் அவர்களது இனமரபை நிர்ண யிக்க முடியும்.

ஆனால் குலமரபுச் சின்னங்களையும் பல்வேறு வகுப் பினரிடையே அவை எவ்வாறு விநியோகிக்கப்பட்டிருக்கின்றன என்பதையும் பற்றிய ஆய்வை சமூகவியலாளர்கள் அறவே புறக் கணித்திருப்பது துரதிருஷ்டவசமானதாகும். அகமண விதியின் அடிப்படையில் அமைந்த உப - சாதியே இந்து சமூக அமைப்பின் உண்மையான அடிப்படைக்கூறு என்றும், இந்து சமுதாயக் கட்டு மானத்தின் அடித்தளம் என்றும் குடிமதிப்பு ஆணையர்கள் தற்போது பரப்பி வரும் கருத்தே இந்தப் புறக்கணிப்புக்குப் பிரதான காரண மாகும். இதைவிட ஒரு பெரிய தவறு வேறு எதுவும் இருக்க முடியாது. இந்து சமுதாயத்தின் அடிப்படைக்கூறு உப-சாதி அல்ல, மாறாக புறமணவிதியின் அடிப்படையில் அமைந்த குடும்பமே இந்து சமுதாயத்தின் அடிப்படைக் கூறாகும். இந்தப்பொருளில் பார்க்கும்போது இந்துக்குடும்பம் அடிப்படையில் ஒரு குலமரபு அமைப்பே அன்றி உப-சாதியைப் போன்று ஒரு சமூக அமைப்பல்ல. திருமண விஷயத்தில் இந்துக்குடும்பம் குலம், கோத்திரத்தையே பிரதானமாகக் கணக்கிலெடுத்துக் கொள்கிறது; சாதியையும் உப- சாதியையும் இரண்டாம்பட்சமாகவே கருத்திற்கொள்கிறது. குலமும் கோத்திரமும் பூர்வீக சமுதாயத்தின் குலமரபுச் சின்னங்களுக்கு இணையானவை. இந்து சமுதாயம் அதன் ஒழுங்கமைப்பில் இன்னமும் குலமரபை ஆதாரமாகக் கொண்டிருப்பதையும், குலம் மற்றும் கோத்திரம் அடிப்படையில் அகமணத் தடை விதிகளைக் கடைப்பிடிக்கும் குடும்பத்தை அதன் அடித்தளமாகக் கொண்டிருப் பதையும் இது காட்டுகிறது.

இதில் அடிப்படையானது குடும்பமே தவிர உப-சாதி யல்ல என்னும் உண்மையை ஒப்புக்கொள்வது முக்கியமானது என்பது தெளிவு. இந்து குடும்பங்களிடையே வழக்கிலிருக்கும் குலம்

மற்றும் கோத்திரத்தின் பெயர்களை ஆராய்வதற்கு இது வழிவகுக்கும். இத்தகைய ஆராய்ச்சி இந்திய மக்களின் இன இயைபை நிர்ணயிப்பதற்கு மிகுந்த உதவியாக இருக்கும். ஒரே குலமும் கோத்திரமும் பல்வேறு சாதிகளிடையேயும் வகுப்புகளிடையேயும் இருப்பது தெரியவருமாயின் அந்த சாதிகள் சமூகரீதியில் வேறுபட்டவையாக இருந்தாலும் இன ரீதியில் ஒன்றேதான் என்று கூறுவது சாத்தியமாகக் கூடும். இத்தகைய இரண்டு ஆராய்ச்சிகள் ஒன்று மகாராஷ்டிரத்தில் திரு. ரைஸ்லியாலும்[1] மற்றொன்று பஞ்சாப்பில் திரு.ரோஸாலும் மேற்கொள்ளப்பட்டிருக்கின்றன. தீண்டப்படாதவர்கள் இன ரீதியில் ஆரியர்களிடமிருந்தும் அல்லது திராவிடர்களிடமிருந்தும் வேறுபட்டவர்கள் என்ற கோட்பாட்டை இந்த ஆராய்ச்சிகள் அழுத்தம் திருத்தமாக மறுதலிக்கின்றன. மகாராஷ்டிரத்தில் பெரும்பான்மையான மக்கட் தொகையினர் மராட்டியர்கள். மகர்கள் என்பவர்கள் மகாராஷ்டிரத்தின் தீண்டப்படாத மக்கள். இவ்விரு மக்களுமே ஒரே குலத்தைச் சேர்ந்தவர்கள் என்பதை மனிதஇன ஆராய்ச்சி புலப்படுத்துகிறது. மகர்களிடையே காணப்படாத ஒரு குலத்தை மராட்டியர்களிடையே காணுவதும், அதேபோன்று மராட்டியர்களிடையே காணப்படாத ஒரு குலத்தை மகர்களிடையே காணுவதும் மிக அரிது என்னும் அளவுக்கு இந்த ஒற்றுமை மிகவும் மேலோங்கி இருக்கிறது. இவ்வாறே பஞ்சாப்பில் பிரதானமாக இருப்பவர்கள் ஜாட்டுகள். அங்கு மஜபி சீக்கியர்கள் தீண்டப்படாதவர்களாக இருக்கின்றனர். அவர்களில் பெரும்பாலோர் சாதி அடிப்படையில் சாமர்களைச் சேர்ந்தவர்கள். இவ்விரு மக்களின் குலங்களும் ஒன்றே என்பதை மனித இன ஆராய்ச்சி காட்டுகிறது. இவ்வாறிருக்கும்போது தீண்டப்படாதவர்கள் வேறுபட்டதொரு இனத்தைச் சேர்ந்தவர்கள் என்று எவ்வாறு வாதிடமுடியும்? நான் ஏற்கெனவே குறிப்பிட்டது போன்று குலமரபுச்சின்னம், குலம், கோத்திரம் ஆகியவற்றுக்கு ஏதேனும் முக்கியத்துவம் இருக்குமானால் ஒரே மாதிரியான குலமரபுச் சின்னத்தைப் பெற்றிருப்பவர்கள் குருதி உறவு கொண்டவர்களாகத்தான் இருக்க வேண்டும். அவர்கள் குருதி உறவு கொண்ட உறவினர்களாக இருந்தால் வெவ்வேறு இனத்தைச் சேர்ந்தவர்களாக இருக்க முடியாது.

எனவே, தீண்டாமையின் மரபுமூலம் குறித்த இனக்கோட்பாடு கைவிடப்பட வேண்டும் என்பது தெளிவு.



1. இந்தியக் குடிமதிப்புப் புள்ளி விவரத் தொகுதி, இனப்பரப்பு விளக்கவியல் பின்இணைப்பு.
2. பஞ்சாபில் குலமரபுக் குழுக்கள் மற்றும் சாதிகளின் திரட்டு, ரோஸ் தொகுதி III பக்கம். 76.

இயல் 8

தீண்டாமையின் தொழில்ரீதியிலான மரபுமூலம்

தீண்டாமையின் தொழில்ரீதியிலான மரபுமூலத்தைப் பற்றி இப்போது பார்ப்போம். தீண்டாமையின் மூலகாரணங்களில் ஒன்று தீண்டப்படாதவர்கள் செய்யும் துப்புரவற்ற, அருவருப்பான தொழில்கள் என்று திரு.ரைஸ் கூறுகிறார். மேலெழுந்தவாரியாகப் பார்க்கும் போது இந்த வாதம் பெரிதும் சரியானதாகவே தோன்றக்கூடும். ஆனால் தீண்டாமையின் மூலகாரணத்துக்கு இதனை ஓர் உண்மையான விளக்கமாக ஏற்றுக் கொள்வதில் சில குறிப்பிட்ட சிரமங்கள் இருக்கின்றன. தீண்டப்படாதோர் புரியும் அருவருப்பான, அசுத்தமான பணிகள் எல்லா மனித சமுதாயங்களுக்கும் பொதுவானவையே ஆகும். ஒவ்வொரு மனித சமுதாயத்திலும் இத்தகைய தொழில்களைச் செய்பவர்கள் இருந்துவரவே செய்கின்றனர். அப்படியிருக்கும்போது இத்தகைய மக்கள் உலகின் இதர பகுதிகளில் தீண்டப்படாதவர்களாக ஏன் கருதப்படுவதில்லை? இவ்வகையில் இரண்டாவது கேள்வி ஒன்றும் இருக்கிறது. அது இதுதான்: இத்தகைய தொழில்கள் மீதும் அவற்றில் ஈடுபட்டிருப்பவர்கள் மீதும் திராவிடர்கள் அருவருப்பு கொண்டிருந்தார்களா? திராவிடர்கள் இவ்விதம் அருவருப்பு கொண்டிருந்ததாக சான்று ஏதும் இல்லை. ஆனால் அதேசமயம் ஆரியர்கள் விஷயத்தில் நம்மிடம் சான்று இருக்கிறது. இது விஷயத்தில் ஆரியர்களும் ஏனைய மக்களைப் போன்றே இருந்தனர் என்றும், சுத்தம், அசுத்தம் குறித்த அவர்களது கருத்துகள் பண்டைய மக்கள் கொண்டிருந்த கருத்துகளிலிருந்து அடிப்படையில் எவ்வகையிலும் மாறுபட்டிருக்கவில்லை என்றும் இந்த சான்றுகூறுகிறது. அருவருப்பான தொழில்களில் ஈடுபடுவது பற்றி ஆரியர்கள் அணுவளவும் கவலைப்படவில்லை என்பதை நாரத ஸ்மிருதியின் பின்கண்ட சுலோகங்களிலிருந்து தெரிந்துகொள்ளலாம். பணிஒப்பந்தம் மீறப்படுவது குறித்து V-ஆவது அத்தியாயத்தில் நாரதர் விவாதிக்கிறார். இந்த அத்தியாயத்தில் பின்கண்ட சுலோகங்கள் காணப்படுகின்றன:

1. ஏவல்புரிவோரை சாஸ்திரங்களின்படி ஐந்து வகையினராக ஞானிகள் பிரித்திருக்கின்றனர். இவர்களில் நான்கு

வகையினர் தொழிலாளர்கள். ஐந்தாவது வகையினர் அடிமைகள். இவர்களில் 15 பிரிவுகள் உண்டு.

2. மாணாக்கர், பணிபயில்பவர், கூலிக்கு அமர்த்தப் பட்ட வேலைக்காரர், நான்காமவர் அதிகாரி.

3. இவர்களது சார்புநிலை எல்லோருக்குமே பொதுவானது, ஆனால் அவரவர்களது அந்தஸ்தும் வருமானமும் அவர்களது சாதியையும் தொழிலையும் பொருத்துள்ளன என்று ஞானிகள் கூறி யிருக்கின்றனர்.

4. இரண்டு வகையான தொழில்கள் இருக்கின்றன என்பதைத் தெரிந்துகொள்ளுங்கள்; ஒன்று சுத்தமான தொழில், மற்றொன்று அசுத்தமான தொழில்; **அசுத்தமான தொழில் அடிமைகளால் செய்யப்படுகிறது.** சுத்தமான தொழிலை தொழிலாளர்கள் செய்கின்றனர்.

5. வாசல், கழிப்பிடம், சாலை, குப்பைகூளங்கள் முதலிய வற்றைத் தூர்த்துப் பெருக்குதல், உடம்பின் மறைவிடங் களைச் சுத்தம்செய்தல்; உணவின் மிச்சமீதங்களையும் சிந்தல் சிதறல்களையும் மலஜலங்களையும் சேகரித்து அப்புறப் படுத்தல்.

6. முடிவாக, எசமானன் விரும்பினால் அவனது கைகால் களைப் பிசைந்துவிடுதல், தேய்த்துவிடுதல்; மேலே கூறியவை யாவும் தூய்மையற்ற பணிகளாகக் கருதப்படவேண்டும்; இவை தவிர ஏனைய பணிகள் தூய்மையானவையாகும்.

25. இவ்வாறு தூய்மையான பணிகளைச் செய்யும் நான்கு வகை ஊழியர்கள் கணிக்கப்பட்டுள்ளனர். அசுத்தமான பணி களைச் செய்யும் இதர எல்லோரும் அடிமைகள். இந்த அடிமை களில் பதினைந்து வகையினர் இருக்கின்றனர்.[1]

---

1. நாரத ஸ்மிருதியில் விவரிக்கப்பட்டிருக்கும் பதினைந்து அடிமைகள் வருமாறு:

V. 26. எசமான் வீட்டில் பிறந்தவன்; விலை கொடுத்து வாங்கப்பட்டவன்; பரிசாகக் கிடைத்தவன்; வாரிசுரிமையாகப் பெறப்பட்டவன்; பஞ்சத்தின்போது பராமரிக்கப்பட்டவன்; சட்டப்படி உரிமையாளனால் பிணையம் வைக்கப்பட்டவன்.

(தொடர்ச்சி அடுத்த பக்கம்)

தூய்மையற்ற பணி அடிமைகளால் செய்யப்பட்டது என்பதும், தெருப் பெருக்குதல் போன்றவையும் இப்பணியில் அடங்கும் என்பதும் தெளிவு. இது ஒருபுறமிருக்க, இங்கு ஒரு கேள்வி எழுகிறது: இந்த அடிமைகள் யார்? அவர்கள் ஆரியர்களா அல்லது ஆரியரல்லாதவர்களா? ஆரியர்களிடையே அடிமைத்தனம் நிலவியது என்பதில் ஐயமில்லை. ஓர் ஆரியன் இன்னொரு ஆரியனின் அடிமை யாக இருக்கலாம். ஓர் ஆரியன் எந்த வருணத்தைச் சேர்ந்தவனாயினும் அடிமையாக இருக்கலாம். ஒரு சத்திரியன் அடிமையாக இருக்கக் கூடும். அதேபோன்று ஒரு வைசியனும் அடிமையாக இருக்கக்கூடும். ஒரு பிராமணனுக்குக்கூட இதிலிருந்து விதிவிலக்கு இல்லை. சதுர் வருண அமைப்புமுறை நாட்டின் சட்டமாக அங்கீகரிக்கப்பட்ட போதுதான் அடிமைத்தனமுறையில் மாற்றம் செய்யப்பட்டது. இந்த மாற்றம் என்ன என்பதை நாரதஸ்மிருதியின் பின்கண்ட சுலோகத் திலிருந்து தெரிந்து கொள்ளலாம்:

> '39. ''ஒருவன் தனது சாதிக்குரிய கடமைகளைச் செய்யத் தவறி னாலொழிய, அடிமைத்தனம் கீழிலிருந்து மேல்வரிசையில் கடைப்பிடிக்கப்படமாட்டாது. இவ்வகையில் அடிமைத்தனம் என்பது ஒரு மனைவியின் நிலைமைக்கு ஒத்தது."

யாக்ஞவல்கியரும் பின்வருமாறு கூறுகிறார்:

> 183(2) ''அடிமைத்தனம் வருணங்கள் வரிசையில் மேலிருந்து கீழ் நோக்கி செயல்படுத்துமே அன்றி, கீழிலிருந்து மேல் நோக்கிப் பின்பற்றப்பட மாட்டாது.

''யாக்ஞவல்கிய ஸ்மிருதி பற்றி விக்னேஸ்வரர் தமது மிதக்ஷராவில் எழுதும்போது இது குறித்துப் பின்கண்ட விளக்கம் அளிக்கிறார்:

(முன்பக்கத் தொடர்ச்சி)

V. 27. பெரும் கடனிலிருந்து விடுவிக்கப்பட்டவன்; போரில் சிறை பிடிக்கப்பட்டவன்; பந்தயத்தின் மூலம் பெறப்பட்டவன்; 'நான் உங்களுடையவன்' என்று கூறி துறவு வாழ்க்கையைத் துறந்தவன்; ஒரு குறிப்பிட்ட காலத்துக்கு அடிமையாக இருப்பவன்.

V. 28. பிழைப்புக்காக அடிமையானவன்; ஒரு பெண் அடிமையுடன் தொடர்பு கொண்டிருந்தமைக்காக அடிமையானவன்; தன்னைத் தானே விற்றுக் கொண்டவன். இந்த 15 வகையினர் தான் சாஸ்திரங்களால் அடிமைகள் எனப் பிரகடனம் செய்யப்பட்டவர்கள்.

''பிராமணர் மற்றும் இதர வருணங்களின் வரிசையில் அடிமைத்தனம் கீழ்நோக்கிதான் (அனுலோமேய்ம்மை) கடைப்பிடிக்கப்பட வேண்டும். இந்த வரிசையில் பிராமணர், சத்திரியர் மற்றவர்கள் என்ற ரீதியிலும், சத்திரியர், வைசியர், சூத்திரர் என்ற ரீதியிலும், வைசியர், சூத்திரர் என்ற ரீதியிலும் அடிமையாக இருக்க முடியும்; இந்த அடிமைநிலை கீழ்நோக்கிய அடிப்படையில்தான் கைக்கொள்ளப் பட வேண்டும்.''

இந்த மாற்றம் படிப்படியான ஏற்றத்தாழ்வு என்னும் கோட்பாட்டின் அடிப்படையில் அடிமைத்தனத்தை மறுசீரமைப்பதையே குறித்தது; இதனை சதுர்வருண அமைப்பின் உயிர்நிலை, ஆன்மா எனக்கூறலாம். இரத்தினச் சுருக்கமாக சொல்வதென்றால், ஒரு பிராமணன் மற்றொரு பிராமணனையோ, சத்திரியனையோ, வைசியனையோ, சூத்திரனையோ அடிமையாகக் கொண்டிருக்கலாம். ஒரு சத்திரியன் மற்றொரு சத்திரியனையோ, வைசியனையோ, சூத்திரனையோ அடிமையாக்கிக் கொள்ளலாம். இதேபோன்று, ஒரு வைசியன் இன்னொரு வைசியனையோ, சூத்திரனையோ அடிமையாக ஆக்கிக்கொள்ளலாம். ஆனால் அதே சமயம் ஒரு சூத்திரன் மற்றொரு சூத்திரனைத்தான் அடிமையாகக் கொண்டிருக்க முடியும். இவ்விதம்தான் அக்காலத்தில் அடிமைகள் குறித்த சட்டம் அமலில் இருந்துவந்தது; எல்லா ஆரியர்களும் அவர்கள் பிராமணர்களானாலும், சத்திரியர்களானாலும், வைசியர் களானாலும், சூத்திரர்களானாலும் அடிமைகளாகும்போது இந்த விதிக்கு உட்பட்டவர்களே ஆவர்.

அடிமைகளுக்கு இன்ன பணிகள் என்று நிர்ணயிக்கபட்டு விட்டபிறகு, அடிமைத்தனம் குறித்த சட்டத்தில் செய்யப்பட்டுள்ள இந்த மாற்றம் அத்தனை முக்கியத்துவம் வாய்ந்தது அல்ல. ஏனென்றால் ஒரு பிராமணன் அவன் அடிமையாக இருந்தால், ஒரு சத்திரியன் அவன் அடிமையாக இருந்தால், ஒரு வைசியன் அவன் அடிமையாக இருந்தால், குப்பை கூளங்களை அகற்றி சுத்தம் செய்யும் தோட்டியின் பணியைச் செய்துதான் ஆகவேண்டும். ஆனால் ஒரு பிராமணன் ஒரு சத்திரியன் வீட்டிலோ, வைசியன் வீட்டிலோ, சூத்திரன் வீட்டிலோ இப்பணியைச் செய்யமாட்டான். ஆனால் அவன் இன்னொரு பிராமணன் வீட்டில் இப்பணியைச் செய்வான். இதே போன்று ஒரு சத்திரியன் ஒரு பிராமணன் வீட்டிலோ அல்லது இன்னொரு சத்திரியன் வீட்டிலோ இப்பணியைச் செய்வான். அதே

சமயம் ஒரு வைசியன் வீட்டிலோ அல்லது சூத்திரன் வீட்டிலோ இப்பணியைச் செய்யமாட்டான். ஒரு வைசியன் பிராமணன் வீட்டிலோ, சத்திரியன் வீட்டிலோ அல்லது மற்றொரு வைசியன் வீட்டிலோ கூட்டிப் பெருக்கிச் சுத்தம் செய்யும் பணியைச் செய்வான். எனினும் இதேபணியை அவன் ஒரு சூத்திரன் வீட்டில் செய்ய மாட்டான். எனவே ஆரியர்களான பிராமணர்களும், சத்திரியர்களும், வைசியர்களும் அசுத்தமான பணிகளிலேயே மிக அசுத்தமான தோட்.டிகளின் பணியைச் செய்துவந்தார்கள் என்பது இதிலிருந்து தெளிவாகிறது. தோட்டிவேலை செய்வது ஓர் ஆரியனுக்கு அருவருப்பு அளிக்கக்கூடிய பணிஅல்லவென்றால் அசுத்தமான பணிகளைச் செய்வது தீண்டாமைக்கு எப்படிக் காரணமாக முடியும். ஆகவே, அருவருப்பான பணிகளில் ஈடுபடுவதுதான் தீண்டாமைக்குக் காரணம் என்ற வாதம் ஏற்கக் கூடியதல்ல என்பது தெள்ளத் தெளிவாகிறது.



பகுதி IV

தீண்டாமையின் தோற்றம் பற்றிய புதிய கோட்பாடுகள்

இயல் 9 *பௌத்தர்களின்பாலான வெறுப்பு தீண்டாமைக்கு ஒரு மூலகாரணம்.*

இயல் 10 *மாட்டிறைச்சி உண்பது தீண்டாமைக்கு ஓர் அடிப்படை காரணம்.*

இயல் 9

பௌத்தர்களின்பாலான வெறுப்பு தீண்டாமைக்கு மூலகாரணம்

I

1870 ஆம் ஆண்டு முதல் 10 ஆண்டுகளுக்கு ஒருமுறை இந்தியாவின் குடிமதிப்பு புள்ளி விவர அறிக்கைகளை (சென்சஸ்) குடிமதிப்பு ஆணையர் வெளியிட்டுவருகிறார். இந்திய மக்களின் சமூக, சமய வாழ்க்கை பற்றிய ஏராளமான விவரங்கள், வேறு எங்கும் பெறமுடியாத தகவல்கள் இந்த அறிக்கைகளில் அடங்கி யுள்ளன. 1910 ஆம் வருட குடிமதிப்புக் கணக்குக்கு முன்னர் சென்சஸ் ஆணையர் ''மத அடிப்படையில் மக்கட்தொகை'' என்னும் ஒரு பத்தியை வெளியிட்டு வந்தார். இந்தத் தலைப்பில் மக்கட் தொகை பின்வருமாறு பிரிக்கப்பட்டிருந்தது: 1. முஸ்லீம்கள் 2. இந்துக்கள் 3. கிறித்தவர்கள் மற்றும் பிறர். ஆனால் 1910 ஆம் வருட சென்சஸ் அறிக்கை அதுவரை பின்பற்றப்பட்டுவந்த நடைமுறை யிலிருந்து மாறுபட்டதாக இருந்தது. முதல் தடவையாக இந்துக்கள் மூன்று தனி வகையினராகப் பிரிக்கப்பட்டிருந்தனர்: i. இந்துக்கள் ii. ஆவி உலகக் கோட்பாட்டாளர்களும் பழங்குடியினரும் iii. தாழ்த்தப்பட்ட மக்கள் அல்லது தீண்டப்படாதவர்கள். அப்போது முதல் இந்தப் புதிய வகைபாடு முறையே பின்பற்றப்பட்டுவருகிறது.

II

முந்தைய சென்சஸ் ஆணையர்கள் பின்பற்றி வந்ததிலிருந்து மாறுபட்ட இந்த நடைமுறை மூன்று கேள்விகளை எழுப்புகிறது. முதல் கேள்வி 1910 ஆம் வருடச் சென்சஸ் ஆணையர் இந்தப் புதிய வகைப்பாட்டை செயல்படுத்தியதற்குக் காரணம் என்ன? இரண் டாவது கேள்வி இந்தப் புதிய வகைப்பாட்டுக்கு அடிப்படையாகக் கொள்ளப்பட்ட மூலவிதி யாது? மூன்றாவது கேள்வி மேலே குறிப் பிட்டவாறு இந்துக்களை மூன்று தனிப்பிரிவினராகப் பிரிப்பதை நியாயப்படுத்தும் சில நடைமுறைகள் தோன்றியதற்குக் காரணங்கள் என்ன?

முதல் கேள்விக்கான பதிலை மேன்மை தங்கிய ஆககான் அப்போதைய வைசிராயான மின்டோ பிரபுவிடம் முஸ்லீம்

சமூகத்தின் சார்பில் சமர்ப்பித்த விண்ணப்பத்திலிருந்து தெரிந்து கொள்ளலாம். சட்டமன்றத்திலும், நிர்வாகத்திலும், பொதுப்பணி களிலும் முஸ்லீம் சமூகத்திற்கு போதிய தனிப்பிரதிநிதித்துவம் அளிக்கப்படவேண்டும் என்று அந்த விண்ணப்பத்தில் கோரப்பட் டிருந்தது.

மேற்கண்ட விண்ணப்பத்தில் பின்கண்ட பகுதி இடம் பெற் றிருந்தது:

> "1901 ஆம் ஆண்டில் மேற்கொள்ளப்பட்ட குடிமதிப்புக் கணக்கின் படி இந்தியாவில் முகமதியர்களின் எண்ணிக்கை 6 கோடி 20 லட்சமாகும் அல்லது மன்னர் பிரானின் இந்திய டொமி னியன் பிரதேசங்களின் மொத்த மக்கட்தொகையில் ஐந்தில் ஒரு பங்குக்கும் நான்கில் ஒரு பங்குக்கும் இடைப்பட்ட தாகும். ஆவி உலகக் கோட்பாளர்கள் மற்றும் இதர சிறு சமயத் தினர் என்ற தலைப்புகளில் கணக்கிடப்பட்டுள்ள நாகரிகமற்ற சமூகத்தினரையும், மற்றும் சாதாரணமாக இந்துக்கள் என்று வகைப் பிரிக்கப்பட்டுள்ள ஆனால் உண்மையில் இந்துக் களே அல்லாதவர்களையும் கழித்துவிட்டுப் பார்த்தால் இந்துப் பெரும்பான்மையினருடன் ஒப்பிடும்போது முகமதி யர்கள் வீதாசாரம் இன்னும் அதிகமாகும்.[1] எனவே, ரஷ்யா நீங்கலாக வேறு எந்தமுதல்தர ஐரோப்பிய நாட்டின் மொத்த மக்கட்தொகையை விடவும் அதிக எண்ணிக்கையுள்ள ஒரு சமூகத் திற்கு விரிவடைந்த அல்லது கட்டுப்படுத்தப்பட்ட எந்த ஒரு பிரதிநிதித்துவ அமைப்பிலும் நாட்டின் ஒரு முக்கியமான சக்தி என்ற முறையில் போதிய அங்கீகாரம் கோருவதற்கு நியாய முண்டு என்பதைத் தெரிவித்துக் கொள்ள விரும்புகிறோம்.
>
> "மாட்சிமை தங்கிய மன்னர் பிரானின் அனுமதியோடு மேலும் ஓரடி முன்னே செல்லத் துணிகிறோம்; நேரடியான அல்லது மறைமுகமான எவ்வகையான பிரதிநிதித்துவத்திலும், எங்களது படிநிலை மற்றும் செல்வாக்கு சம்பந்தப்பட்ட இதர எல்லா விஷயங்களிலும் முகமதிய சமுதாயத்துக்கு அளிக்கப்படும் அந்தஸ்து அவர்களது வெறும் எண்ணிக்கைப் பலத்தை மட்டும் அடிப்படையாகக் கொண்டிராமல், அவர்களது அரசியல் முக்கியத்துவத்தையும் சாம்ராஜ்யத்தின் பாதுகாப்புக்காக

1. இந்த விண்ணப்பத்தின் முழு வாசகத்தையும் பாகிஸ்தான் என்னும் எனது தொகுதியில் பார்க்க. பக்கம் 431.

அவர்கள் ஆற்றியுள்ள பங்கையும் அடிப்படையாகக் கொண்டிருக்கவேண்டும் என்று வலியுறுத்த விரும்புகிறோம். மேலும், இந்தியாவில் ஏறத்தாழ நூறு ஆண்டுகளுக்கு முன்னர் நாங்கள் வகித்துவந்த நிலையையும், அதேபோன்று பழம் பாரம்பரியங்கள் எங்கள் மனத்திலிருந்து அகன்றுவிடவில்லை என்பதையும் மன்னர்பிரான் உரிய முறையில் கருத்திலெடுத்துக் கொள்வார் என்றும் நாங்கள் நம்புகிறோம்.

மேலே உள்ள விண்ணப்பத்தில் இத்தாலிக்[1] எழுத்துப் படிவத்தில் அச்சாகியிருக்கும் பகுதி மிகுந்த முக்கியத்துவம் வாய்ந்ததாகும். முஸ்லீம்களின் மக்கட்தொகைப் பலத்தை இந்துக்களின் மக்கட்தொகைப் பலத்துடன் ஒப்பிடும்போது, ஆவி உலகக் கோட்பாட்டாளர்கள், பழங்குடி மக்கள், தீண்டப்படாதவர்கள் போன்றோரின் எண்ணிக்கையை இந்துக்களின் மொத்த மக்கட்தொகை எண்ணிக்கையிலிருந்து நீக்கிவிட வேண்டும் என்பதை வலியுறுத்தும் பொருட்டே இந்தப் பகுதி மேலே கூறிய விண்ணப்பத்தில் சேர்க்கப்பட்டிருக்கிறது. 1910ல் சென்சஸ் ஆணையர் 'இந்துக்களை' இவ்விதம் புதிய முறையில் வகைப்பிரித்ததற்கு முஸ்லீம் சமூகத்திற்கு தனிப் பிரதிநிதித்துவத்தை அறிமுகப்படுத்த வேண்டும் என்ற இந்தக் கோரிக்கையே காரணமாகும். இது எப்படியிருந்தபோதிலும் இந்தக் கோரிக்கையை இந்துக்கள் இவ்வாறுதான் புரிந்து கொண்டிருந்தனர்.[2]

இங்கு சுவையான விஷயம் என்னவென்றால், வகைப் பிரிப்பு முறையை சென்சஸ் ஆணையர் ஏன் மாற்றினார் என்ற முதல் கேள்வி இரண்டாவது கேள்வியைவிட முக்கியத்துவம் குறைந்ததாகி

---

1. மூலத்தில் இத்தாலிக் எழுத்துப் படிவம் பயன்படுத்தப்படவில்லை.

2. 1909 ஆம் ஆண்டில் முஸ்லீம் சமூகத்தினர் மின்டோ பிரபுவிடம் விண்ணப்பம் சமர்ப்பித்த சிறிது காலத்திலேயே இந்த நடவடிக்கை மேற்கொள்ளப்பட்டது. முஸ்லீம் சமூகத்திற்குப் போதிய அளவு தனிப் பிரதிநிதித்துவம் அளிக்க வேண்டும் என்று அந்த விண்ணப்பத்தில் வலியுறுத்தப்பட்டிருந்தது. இந்தக் கோரிக்கையில் ஏதோ சூது இருக்கிறது என்று இந்துக்கள் ஐயம் கொண்டனர். இதுபற்றி சென்சஸ் ஆணையர் பின்கண்டவாறு கூறினார்:

> "தற்செயலாக, இந்த விசாரணை ஓரளவு உணர்ச்சி வேகத்தைக் கிளர்த்தி விட்டுள்ளது. சட்ட மேலவைகளில் இந்துக்கள், முஸ்லீம்களின் பிரதிநிதித்துவம் பற்றிய கோரிக்கைகள் எழுப்பப்பட்டு அவை சம்பந்தமாக காரசாரமான வாதப் பிரதிவாதங்கள் நடைபெற்று வந்த வேளையில் துரதிருஷ்டவசமாக இந்த விசாரணை மேற்கொள்ளப்பட்டதே இதற்குக் காரணம். இந்துக்களிலிருந்து சில வகைப் பிரிவினரைப் பிரிப்பதற்கு இது இட்டுச் செல்லும் என்றும், இதனால் இந்துக்களின் அரசியல் முக்கியத்துவத்துக்குப் பாதிப்பு ஏற்படும் என்றும் இந்துக்களில் ஒரு பகுதியினர் அச்சம் கொண்டனர்." பகுதி I பக். 116.

விடுகிறது என்பதுதான். இந்துக்களை 1. நூறு சதவிகித இந்துக்கள் என்றும், 2. அவ்வாறு இல்லாதவர்கள் என்றும் வகைப் பிரிப்பதற்கு சென்சஸ் ஆணையர் எந்த ஆதார அடிப்படையை மேற்கொண்டார் என்பதை அறிவது இங்கு மிகுந்த முக்கியத்துவம் வாய்ந்ததாகும்.

இவ்வாறு வகைப் பிரிப்பதற்கு சென்சஸ் ஆணையர் கைக் கொண்ட அடிப்படையை அவர் வெளியிட்ட ஒரு சுற்றறிக்கையில் காணலாம். இந்த இரு வகைப்பிரிவினரை வேறுபடுத்திக் காண்ப தற்கு அவர் சில சோதனைகளை வகுத்துத் தந்திருந்தார். நூறு சதவிகித இந்துக்களல்லாதவர்களில் கீழ்க்கண்ட சாதியினரும் குல மரபு குலத்தினரும் அடங்குவர்.

1. பிராமணர்களின் மேலாதிக்கத்தை ஏற்க மறுப்பவர்கள்.
2. பிராமணனிடமிருந்தோ அல்லது வேறு எந்த அங்கீகரிக்கப் பட்ட இந்து குருவிடமிருந்தோ மந்திரம் பெறாதவர்கள்.
3. வேதங்களின் அதிகாரத்தை மறுதலிப்பவர்கள்.
4. இந்து தெய்வங்களை வழிபடாதவர்கள்.
5. நல்ல பிராமணர்களை குடும்ப மதக்குருக்களாக பெற்றிராதவர்கள்.
6. எந்தப் பிராமண மதக்குருக்களையுமே ஏற்காதவர்கள்.
7. இந்து ஆலயங்களில் பிரவேசிக்க அனுமதிக்கப் படாதவர்கள்.
8. (அ) தொட்டாலோ அல்லது (ஆ) குறிப்பிட்ட தூரத் தில் இருந்தாலோ தீட்டு உண்டு பண்ணக்கூடியவர்கள்.
9. தங்களில் இறந்தவர்களைப் புதைப்பவர்கள்.
10. மாட்டிறைச்சி சாப்பிடுபவர்கள் மற்றும் பசுவைப் பூசித்துப் போற்றாதவர்கள்.

இந்தப் பத்து சோதனைகளில் சில சோதனைகள் இந்துக் களை ஆவி உலகக் கோட்பாளர்களிடமிருந்தும் பழங்குடிகளிட மிருந்தும் வேறுபடுத்திக் காட்டுகின்றன. மற்றவை இந்துக்களை தீண்டப்படாதோரிடமிருந்து பிரித்துக் காட்டுகின்றன. தீண்டப் படாதவர்களை இந்துக்களிடமிருந்து பிரித்துக்காட்டுபவை (2), (5), (6), (7) மற்றும் (10) ஆகும். பிரச்சினையைத் தெளிவாகப் புரிந்து

கொள்ளும் பொருட்டு, இந்த சோதனைகளை இரு பகுதிகளாகப் பிரித்துத் தனித்தனியாக ஆராய்வோம். 2, 5, 6 ஆகியவற்றை ஆராய் வதற்கே இந்த இயல் ஒதுக்கப்பட்டிருக்கிறது.

2, 5, 6, ஆகிய சோதனைகளில் அடங்கியுள்ள கேள்வி களுக்கு சென்சஸ் [1] ஆணையருக்குக் கிடைத்த பதில்கள் 1. பிராமண னிடமிருந்து எந்த மந்திரத்தையும் தீண்டப்படாதவர்கள் பெறுவ தில்லை என்பதையும் 2. எந்தப் பிராமண மதகுருக்களையும் தங்கள் சமயவினைமுறைகளைச் செய்வதற்கு அழைப்பதில்லை என்பதை யும் 3. தீண்டப்படாதவர்கள் தங்களிடமிருந்து தங்கள் சொந்த பூசாரி களை உருவாக்கிக் கொள்கிறார்கள் என்பதையும் புலப்படுத்து கின்றன. இது விஷயத்தில் எல்லா மாகாணங்களையும் சேர்ந்த சென்சஸ் ஆணையர்கள் ஒருமித்த கருத்துக் கொண்டுள்ளனர்.[2]

நாம் ஆரம்பத்தில் குறிப்பிட்ட மூன்று கேள்விகளில் மூன் றாவது கேள்வி மிக முக்கியமானது. துரதிருஷ்டவசமாக சென்சஸ் ஆணையர் இதனை உணர்ந்ததாகத் தெரியவில்லை. ஏனென்றால் அவர் தமது விசாரணையில் பிரச்சினையின் அடிமூலத்திற்குச் சென்று பின்கண்டவற்றை அறிய தவறிவிட்டார். பிராமணனிட மிருந்து தீண்டப்படாதவர்கள் ஏன் மந்திரங்களைப் பெறுவ தில்லை? பிராமணர்கள் அவர்களது குடும்ப மதகுருக்களாக ஏன் செயல்படுவதில்லை? தீண்டப்படாதவர்கள் தங்கள் சொந்தப் பூசாரிகளை உருவாக்கிக் கொள்ள ஏன் விரும்புகிறார்கள்? இந்த மெய்ந்நிகழ்வுகளை விட இவை 'ஏன்' என்பதுதான் மிகமுக்கிய மானது. இந்த 'ஏன்' என்பதைப் பற்றித்தான் நாம் ஆராயவேண்டும். ஏனென்றால் தீண்டாமையின் அடிமூலம் எது என்னும் புதிருக்கான விடை இதன் பின்னால்தான் மறைந்திருக்கிறது.

இந்த ஆய்வில் நாம் இறங்குவதற்கு முன்னர் சென்சஸ் ஆணையரின் ஆய்வுகள் ஒருவகையில் ஒருதலைபட்சமானவை என்பதை நாம் சுட்டிக்காட்ட வேண்டும். பிராமணர்கள் தீண்டப் படாதவர்களை வெறுத்தொதுக்கினர் என்பதை அவை காட்டின.

---

1. இந்தியாவின் சென்சஸைப் (1911) பார்க்க, பகுதி I, பக். 117.

2. அஸ்ஸாமுக்கான 1911 ஆம் வருட சென்சஸைப் பார்க்க, பக். 40; வங்கம், பீகார், ஒரிசா வுக்கு பக். 282; மத்திய மாகாணங்கள் பக். 73; சென்னை பக்கம் 51, பஞ்சாப் பக். 109, ஐ.மா. பக். 121, பரோடா பக். 55, மைசூர் பக். 53, ராஜபுத்தானா, பக். 94 - 105, திருவாங்கூர் பக். 198.

இதே போன்று, தீண்டப்படாதவர்களும் பிராமணர்களைத் தவிர்த் தொதுக்கினர் என்பதை அவை வெளிப்படுத்தவில்லை. இது எவ்வா றிருந்தபோதிலும், இது உண்மை என்பதில் ஐயமில்லை. பிராமணன் தீண்டப்படாதவர்களைவிட மேலானவன் என்றும், தீண்டப்படாத வர்களே தங்களை இழிந்தவர்கள் என்பதை ஏற்றுக் கொண்டு விட் டார்கள் என்றும் நினைக்க மக்கள் பெரிதும் பழகிப்போய் விட்ட னர். ஆனால் உண்மையில் தீண்டப்படாதவர்கள் பிராமணனை ஒரு தூய்மையற்ற பிறவி என்றே கருதுகிறார்கள் என்று கூறினால் இது அவர்களுக்கு மிகவும் வியப்பாக இருக்கக் கூடும். தீண்டப்படாதவர் களின் சமூகப் பழக்க வழக்கங்களை நன்கு ஆராய்ந்த பல எழுத்தாளர் கள் இந்த உண்மையைக் காணத் தவறவில்லை. இது குறித்து எவ ருக்கேனும் ஐயம் இருக்குமாயின் அவர்களது ஐயத்தை அகற்று வதற்குப் பின்கண்ட பகுதிகளை இங்கே தந்துள்ளோம்.

இந்த உண்மையைக் கண்டறிந்தவர்களில் ஒருவரான அப்பே துபாய் கூறியதாவது:[1]

> ''இன்றளவும்கூட, கிராமத்திலுள்ள ஒரு பிராமண தெருவின் வழியாக ஒரு பறையன் செல்வதற்கு அனுமதிக்கப்படுவ தில்லை; ஆனால் நகரங்களில் அப்படியில்லை; அங்கு பிராமணர் வீடுகள் பக்கமாக அவன் செல்லுவதை யாரும் தடுக்க முடியாது; தடுப்பதும் இல்லை. இதே சமயம் பறையர்களும் எந்தச் சூழ்நிலைகளிலும் ஒரு பிராமணனைத் தங்கள் பறைச் சேரிகள் பக்கள் செல்ல அனுமதிப்பதில்லை; தங்கள் நாசத் துக்கு இது வழிவகுக்கும் என்று அவர்கள் திடமாக நம்புவதே இதற்குக் காரணம்.''

தஞ்சாவூர் மாவட்ட கெஜட்டீர் ஆசிரியரான திரு.ஹெமிங்ஸ்வே கூறுவதாவது:

> ''ஒரு பிராமணன் தங்கள் குடியிருப்பு வட்டாரங்களில் நுழை வதை இந்தச் சாதியினர்(தஞ்சாவூர் மாவட்டத்தைச் சேர்ந்த பறையர்கள், பள்ளர்கள், சக்கிலியர்கள்) வன்மையாக எதிர்க் கின்றனர்; இதனால் தங்களுக்கு தீங்கு நேரிடும் என்று அவர்கள் அஞ்சுவதே இதற்குக் காரணம்.''[2]

1. இந்து பழக்க வழக்கங்கள் (3வது பதிப்பு) பக். 61
2. தஞ்சாவூர் மாவட்ட கெஜட்டீர், (1906) பக். 80

மைசூரின் ஹாசன் மாவட்டத்தைச் சேர்ந்த ஹோலியர்களைப் பற்றி காப்டன் ஜே.எஸ்.எப். மாக்ன்ஸி கூறுவதாவது :

> ''ஒவ்வொரு கிராமத்தின் எல்லைகளிலும் ஹோலிகிரி என்னும் சேரிகள் இருக்கின்றன. ஹோலியர்கள் எனும் முன்னாள் பண்ணை அடிமைகள் வாழும் பகுதிகள் இவை. இவர்கள் தூய்மையற்ற இனத்தைச் சேர்ந்தவர்கள், இவர்களைத் தொடுவதால் தீட்டு உண்டாகும் என்று கருதப்படுவதால்தான் இவர்கள் கிராமத்திற்கு வெளியே வசிக்கிறார்கள் என்று கருதுகிறேன்.''[1]

ஒரு ஹோலியரின் கைகளிலிருந்து நேரடியாக எதையும் வாங்க பிராமணர்கள் மறுப்பதற்கு இதுதான் காரணம். அதே சமயம் எந்தத் தொந்தரவுக்கும் உள்ளாகாமல் ஹோலிகிரிக்குள் நுழைந்து வெளியே வந்தால் தங்களுக்குப் பெரும் அதிருஷ்டம் கிட்டும் என்பது பிராமணர்களது நம்பிக்கை. ஆனால் ஹோலியர்கள் இதனைக் கடுமையாக எதிர்க்கின்றனர். அப்படியே மீறி யாரேனும் ஒரு பிராமணன் தங்கள் குடியிருப்பு வட்டாரத்திற்குள் பிரவேசிக்க முயன்றால் ஹோலியர்கள் அனைவரும் அங்கு ஒரே மனிதன்போல் கூடிவிடுவார்கள்; அவனைச் செருப்பால் அடிப்பார்கள்; பழைய காலத்தில் அவனுக்கு மரணம்கூடச் சம்பவிப்பது உண்டு. ஏனைய சாதிகளைச் சேர்ந்தவர்கள் வீட்டு வாசல் வரை வரலாம். தற்செயலாக யாரேனும் ஒருவர் வீட்டிற்குள் நுழைந்துவிட்டால், வீட்டுச்சொந்தக்காரர் அவரது ஆடையைக் கிழித்து அதன் ஒரு மூலையில் சிறிது உப்பைக் கட்டிவிடுகிறார். இவ்வாறு செய்தால் அழையாது நுழைபவருக்கு அதிருஷ்டம் கிட்டுவதைத் தடுப்பதோடு, வீட்டுச் சொந்தக்காரருக்கு எத்தகைய தீங்கும் நேருவதைத் தவிர்த்துவிடும் என்பது அந்த மக்களின் நம்பிக்கை.

இத்தகைய ஒரு விந்தையான நிகழ்வுப்போக்குக்கு என்ன விளக்கம் தர முடியும்? ஆரம்பகாலத்தில் தீண்டப்படாதவர்கள் தீண்டப்படாதவர்களாக அல்லாமல், சிதறுண்ட மக்களாக மட்டுமே இருந்தபோது இருந்த நிலைமைக்கு இந்த விளக்கம் பொருந்துவதாக இருக்கக்கூடும். சிதறுண்ட மக்களின் சமயச் சடங்குகளை நடத்துவதற்கு பிராமணர்கள் மறுத்தது ஏன்? இந்த சடங்குகளைச்

---

1. இந்தியன் ஆன்டிகுவரி, 1873 II 65.

செய்வதற்குப் பிராமணர்களே மறுத்தார்களா? அல்லது சிதறுண்ட மக்கள்தான் அவர்களை அழைப்பதற்கு மறுத்தார்களா? சிதறுண்ட மக்களைத் தூய்மையற்றவர்கள் என்று பிராமணர்கள் ஏன் கருத வேண்டும்? அதேபோன்று சிதறுண்ட மக்களும் பிராமணர்களை தூய்மையற்றவர்கள் என்று எதற்காகக் கருதவேண்டும்? இந்தப் பரஸ்பர வெறுப்பு உணர்வுக்கு அடிப்படை என்ன?

இந்த வெறுப்பு உணர்வுக்கு அடிப்படைக் காரணமாக ஓர் ஊகத்தைக் கூறலாம். சிதறுண்ட மக்கள் பௌத்தர்களாக இருந்தனர் என்பதுதான் அந்த ஊகம். இதனால் அவர்கள் பிராமணர்களை உயர்வாக மதிக்கவில்லை; தங்களுடைய மத குருக்களாக அவர்களை ஏற்றுக்கொள்ளவில்லை; அவர்களைத் தூய்மையற்றவர்களாகவே அவர்கள் கருதினர். அதே சமயம் பிராமணர்களும் சிதறுண்ட மக்களை வெறுத்தனர்; அவர்கள் பௌத்தர்களாக இருந்ததே இதற்குக் காரணம்; அவர்களுக்கு எதிராக விஷமத்தனமான பிரசாரத்தைக் கட்டவிழ்த்து விட்டனர்; வெறுப்பையும் துவேஷத்தையும் உமிழ்ந்தனர்; அவர்களை அவமதித்தனர், ஏளனம் செய்தனர். இதன் விளைவாக, சிதறுண்ட மக்கள் தீண்டப்படாதவர்களாகக் கருதப்படலாயினர்.

இந்த சிதறுண்ட மக்கள் புத்தமதத்தைச் சேர்ந்தவர்கள் என்பதற்கு நேரடியான சான்று ஏதும் இல்லை. பெரும்பாலான இந்துக்கள் பௌத்தர்களாக இருந்த நிலைமையில் இத்தகைய சான்று ஏதும் தேவையில்லை. எனவே சிதறுண்ட மக்கள் பௌத்தர்கள்தான் என்று ஏற்றுக்கொள்வதில் சிரமம் ஏதும் இருக்க முடியாது.

பௌத்தர்களுக்கு எதிராக இந்துக்கள் மனத்தில் பெரும் வெறுப்பும் பகைமையும் குடிகொண்டிருந்தன. அவர்கள் மனத்தில் இந்த நச்சை ஊட்டியவர்கள் பிராமணர்கள்தான் என்பதற்கு ஆதாரம் இல்லாமல் இல்லை.

நீலகண்ட் தமது பிராயசித் மயூகாவில்[1] மனுவிலிருந்து பின்கண்ட சுலோகத்தை மேற்கோள் காட்டுகிறார்:

> ''ஒருவன் ஒரு பௌத்தனையோ அல்லது பசுபத் மலரையோ, லோகாயதனையோ, நாத்திகனையோ, மகாபாதகியையோ தொட்டால் நீராடி தன்னைத் தூய்மைப்படுத்திக் கொள்ள வேண்டும்.''

1. பதிப்பாசிரியர் கார்புரே, பக். 95.

அபரார்கரும் தமது ஸ்மிருதியில்[1] இதே சித்தாந்தத்தையே உபதேசித்தார். விரத ஹரித் இன்னும் ஒருபடிமேலே சென்று, பௌத்த விகாரத்தில் நுழைவதையே ஒரு பாவமாகப் பிரகடனம் செய்கிறார்; தூய்மைப்படுத்தும் சடங்காகக் குளித்து இந்தத் தீட்டைப் போக்கிக் கொள்ள வேண்டும் என்று உபதேசம் செய்கிறார்.

புத்தரைப் பின்பற்றியவர்களுக்கு எதிராக வெறுப்பும் துவேஷமும் கோபாவேசமும் எந்த அளவுக்கு உக்கிரமாக வளர்ந் திருந்தன என்பதை சமஸ்கிருத நாடகங்களில் இடம்பெற்றிருந்த காட்சிகளிலிருந்து தெரிந்து கொள்ளலாம். பௌத்தர்களுக்கு எதிராக இந்தப் போக்கு எந்த அளவுக்கு உச்சக்கட்டத்தை அடைந்திருந்தது என்பது மிருச்சகடிகம் எனும் சமஸ்கிருத நாடகத்தில் தெள்ளத் தெளிவாகக் காணமுடியும். இந்த நாடகத்தின் காட்சி VIIல், கதா நாயகன் சாருதத்தனும் அவனுடைய நண்பன் மைத்ரேயனும் நகரத் திற்கு வெளியே உள்ள பூங்காவில் வசந்தசேனைக்காகக் காத்திருப் பதாகக் காட்டப்படுகிறது. வசந்தசேனை அங்கு வரத் தவறி விடு கிறாள். அப்போது சாருதத்தன் பூங்காவை விட்டு வெளியேற முடிவு செய்கிறான். அவர்கள் அங்கிருந்து வெளியேறும்போது சம்வா ஹாகர் என்ற பௌத்தபிட்சு வருவதைப் பார்க்கிறார்கள். அவரைக் கண்டதும் சாருதத்தன் பின்வருமாறு கூறுகிறான் :

> ''நண்பா மைத்ரேயா, நான் வசந்தசேனையைச் சந்திக்க மிகுந்த ஆவலோடு இருக்கிறேன். வா, நாம் போவோம். (சிறிது தூரம் நடந்தபிறகு) ஆ! எவ்வளவு அபசகுனம், ஒரு பௌத்தபிட்சு நம்மை நோக்கி வருகிறான். (சிறிது நேரம் யோசித்தபிறகு) நல்லது அவன் இந்த வழியாக வரட்டும், நாம் அதோ அந்த வழி யாகச் செல்வோம். (வெளியே போகிறார்கள்.)

அடுத்து, காட்சி VIIIக்கு வருவோம். மன்னனின் மைத்துனனான சகரனின் பூங்கா அது. அங்குள்ள ஒரு தடாகத்தில் ஒரு பௌத்த பிட்சு தனது துணிகளைத் துவைத்துக் கொண்டிருக்கிறார். சகரன் விதனுடன் அங்கு வருகிறான். பிட்சுவைக் கொல்லப்போவதாக அச்சுறுத்து கிறான். அப்போது அவர்களிடையே பின்கண்டவாறு உரையாடல் நடைபெறுகிறது:

---

1. ஸ்மிருதி சம்முச்சயா, பக். 118.

"சகரன் - ஏ கேடுகெட்ட பிட்சுவே அப்படியே நில்!

பிட்சு - ஓ, இவர் மன்னரின் மைத்துனரல்லவா! யாரோ பிட்சு இவர் மனத்தைப் புண்படுத்திவிட்டார் போலிருக்கிறது! அதனால்தான் எந்தப் பிட்சுவைச் சந்தித்தாலும் அவரை அடித்துத் துவைக்கிறார் போலிருக்கிறது!

சகரன் - அப்படியே நில், உணவு விடுதியில் முள்ளங்கிக் கிழங்கை நறுக்குவதுபோல் இப்போது உம் மண்டையைப் பிளக்கப் போகிறேன் (அவரை அடிக்கிறான்).

விதன் - நண்பனே, இந்த உலகை வெறுத்து காவி உடைதரித்த ஒரு சந்நியாசியை அடிப்பது முறையல்ல.

பிட்சு - (வரவேற்கிறார்) திருவுளங்கொள்ளுங்கள், இலௌகீக சோதரரே.

சகரன் - நண்பா, இவன் என்னை நிந்தனை செய்கிறான், பார்.

விதன் - அப்படி அவர் என்ன சொல்லிவிட்டார்?

சகரன் - என்னை இலௌகீக சகோதரன் (உபாசகன்) என்று திட்டு கிறான். நான் என்ன ஒரு நாவிதனா?

விதன் - ஓ! புத்தரின் பக்தன் என்று உண்மையில் அவர் உன்னைப் புகழ்கிறார்.

சகரன் - அவன் ஏன் இங்கு வந்திருக்கிறான்?

பிட்சு - இந்தத் துணிகளைத் துவைப்பதற்காக.

சகரன் - ஆ! துஷ்டபிட்சுவே, நானே கூட இந்தத் தடாகத்தில் குளிப்பதில்லை; ஒரே அடியில் உன்னைக் கொல்லு கிறேன் பார்."

மிகவும் அடித்து இம்சித்தபிறகு பிட்சு அங்கிருந்து செல்ல அனுமதிக்கப்படுகிறார். இந்துக்களின் கூட்டத்தினரிடையே சிக்கிக் கொண்டு பெரிதும் அவதிப்படும் ஒரு பௌத்த பிட்சுவின் பரிதாப நிலையை இங்கு காண்கிறோம். அவர் வெறுத்தொதுக்கப்படுகிறார், தவிர்க்கப்படுகிறார். அவர் செல்லும் பாதையைக் கூட வெறுத் தொதுக்கும் அளவுக்கு மக்களின் சீற்றம் உச்சநிலையை அடைகிறது. புத்த பிட்சுவை கண்ட மாத்திரத்திலேயே மக்கள் அங்கிருந்து வெளி யேறும் அளவுக்கு மக்களின் வெறுப்பு எல்லை மீறுகிறது. ஒரு பௌத்த பிட்சு பிராமணனுக்கு சமமானவர். பிராமணனுக்கு மரண தண்டனை யிலிருந்து விதிவிலக்கு உண்டு. கசையடி போன்ற தண்டனையி லிருந்தும் கூட அவன் தப்பமுடியும். ஆனால் இங்கோ ஒரு பௌத்த பிட்சு நையப்புடைக்கப்படுகிறார், இதில் தவறேதும் இல்லை

என்பது போல் அவர் ஈவு இரக்கமின்றி, மனச்சான்றின் உறுத்த லின்றி குரூரமாக அடிக்கப்படுகிறார்.

சிதறுண்ட மக்கள் புத்தமதத்தின் ஆதரவாளர்கள் பௌத்தத் தின் மீது பிராமணீயம் வெற்றிகொண்டபோது கூட அவர்கள் பிராம ணீயத்துக்குத் திரும்புவதில் அணுவளவும் அக்கறை காட்டவில்லை என்பதை நாம் ஏற்றுக் கொள்வோமானால் ஆரம்பத்தில் நாம் குறிப் பிட்ட இரண்டு கேள்விகளுக்கும் விடை கண்டவர்களாகிறோம். சிதறுண்டமக்கள் தீண்டப்படாதோராக ஏன் கருதப்பட்டார்கள் என்பதற்கும் விளக்கம் பெறுகிறோம். பிராமணர்கள் புத்த மதத்தின் பகைவர்களாக இருந்ததால் சிதறுண்ட மக்கள் பிராமணர்களை வெறுத்தார்கள்; சிதறுண்ட மக்கள் புத்த மதத்திலிருந்து வெளியேற மறுத்ததால் பிராமணர்கள் அவர்கள் மீது தீண்டாமையைத் திணித்தார்கள். இதை வைத்துப் பார்க்கும்போது, பௌத்தர்களுக்கு எதிராக பிராமணர்கள் தூண்டிவிட்ட பகைமையும் வெறுப்பும் தீண்டாமையின் ஆணிவேர்களில் ஒன்று என்ற முடிவுக்கு வருவது சாத்தியமாகிறது.

சிதறுண்ட மக்கள் ஏன் தீண்டப்படாதோர் ஆனார்கள் என்ப தற்குப் புத்த மதத்திற்கும் பிராமணீயத்துக்கும் இடையே நிலவிய பகைமை ஒரே காரணமாக இருக்கக்கூடுமா? அவ்வாறு இருக்க முடியாது என்பது தெளிவு. ஏனென்றால் பிராமணர்கள் ஏவிவிட்ட பகைமையும் வெறுப்பும் பொதுவாக பௌத்தர்களுக்கு எதிரானதே யன்றி, குறிப்பாக சிதறுண்ட மக்களை மட்டும் இலக்காக வைத்து உசிப்பிவிடப்பட்டதன்று. சிதறுண்ட மக்களை மட்டுமே தீண்டாமை ஒட்டிக் கொண்டிருப்பதால் அவர்கள் மீது தீண்டாமை முத்திரையைக் குத்துவதற்கு வேறு ஏதேனும் சந்தர்ப்ப சூழ்நிலைகள் இதில் அவற் றின் பங்கை ஆற்றியிருக்கக் கூடும். அப்படியானால் அந்த சந்தர்ப்ப சூழ்நிலைகள் என்னவாக இருக்கும்? அவற்றை நிர்ணயிப்பதில் அடுத்து நமது முயற்சியைத் திருப்ப வேண்டும்.



இயல் 10

மாட்டிறைச்சி உண்பது தீண்டாமைக்கு ஓர் அடிப்படைக் காரணம்

சென்சஸ் ஆணையர் வெளியிட்ட சுற்றறிக்கையில் காணப் படும் 10 ஆவது சோதனையை இப்போது நாம் பரிசீலனைக்கு எடுத்துக் கொள்வோம். இதுபற்றி ஏற்கெனவே முந்தைய அத்தி யாயத்தில் குறிப்பிட்டிருக்கிறோம். இந்த சோதனை மாட்டிறைச்சி உண்பதைக் குறிக்கிறது.

தீண்டப்படாதவர்கள் என்று பொதுவாக வகைப்படுத்தப் படும் வகுப்பினரின் உணவில் இறந்துபோன பசுவின் இறைச்சி பிரதான இடம் வகிக்கிறது என்று சென்சஸ் அறிக்கைகள் கூறுகின்றன. எந்த இந்து சமூகமும் அது எவ்வளவு கீழானதாக இருந்தாலும் பசு வின் இறைச்சியைத் தொடுவதில்லை. மறுபுறம் செத்தப் பசுவுடன் ஏதேனும் ஒருவகையில் சம்பந்தப்படாத தீண்டப்படாத சமூகம் எதுவுமே இல்லை எனலாம். சிலர் பசுவின் இறைச்சியை உட்கொள் கின்றனர்; சிலர் அதன் தோலை உரிக்கின்றனர்; சிலர் அதன் தோலிலிருந்தும் எலும்புகளிலிருந்தும் ஏதேனும் பொருள்களைத் தயாரிக்கின்றனர்.

தீண்டப்படாதவர்கள் மாட்டிறைச்சி சாப்பிடுகிறார்கள் என்பதைச் சென்சஸ் ஆணையரின் ஆய்வு நிலைநாட்டியுள்ளது. எனினும் இங்கு ஒரு கேள்வி எழுகிறது: தீண்டாமையின் தோற்றத் திற்கும் மாட்டிறைச்சி உண்பதற்கும் ஏதேனும் தொடர்பு உண்டா? அல்லது தீண்டப்படாதோரின் பொருளாதார வாழ்க்கையில் இது ஒரு வெறும் தற்செயல் நிகழ்ச்சியா? தீண்டப்படாதவர்கள் மாட் டிறைச்சி உண்கிறார்கள் என்ற காரணத்தினாலேயே சிதறுண்ட மக்கள் தீண்டப்படாதவர்களாகக் கருதப்பட்டார்கள் என்று நம்மால் கூறமுடியுமா? இந்தக் கேள்விக்கு 'ஆம்' என்று பதிலளிப்பதற்கு எத்தகைய தயக்கமும் காட்டவேண்டியதில்லை. நமக்குத் தெரிய வந்துள்ள விவரங்களைக் கொண்டுபார்க்கும்போது வேறு எந்தப் பதிலும் உடன்பாடானதாக இருக்கமுடியாது.

முதலாவதாக, தீண்டப்படாதவர்கள் அல்லது அவர்களைக் கொண்ட பிரதான சமூகத்தனர் இறந்த பசுவை உண்கின்றனர். இவ்வாறு இறந்த பசுவை உண்பவர்கள் தீண்டாமைக்கு ஆளாகின் றனர் என்ற உண்மை நம் முன்னே இருக்கிறது. தீண்டாமைக்கும் இறந்த பசுவைப் பயன்படுத்துவதற்கும் இடையேயான தொடர்பு பெரிய அளவிலும் மிக நெருக்கமாகவும் அமைந்திருக்கிறது. இதனால் இது தீண்டாமைக்கான மூலகாரணங்களில் ஒன்று என்ற கோட்பாடு மறுக்கமுடியாததாகத் தோன்றுகிறது. இரண்டாவதாக, தீண்டப் படாதவர்களை இந்துக்களிடமிருந்து ஏதேனும் பிரிக்கிறது என்றால் அது மாட்டிறைச்சி சாப்பிடுவதாகத்தான் இருக்கமுடியும். இந்துக் களின் உணவுக் கட்டுப்பாடுகளை மேலெழுந்தவாரியாகப் பார்த் தால் கூட பிரிக்கும் இயல்புகொண்ட இரண்டு கட்டுப்பாடுகள் இருப்பது தெரியவரும். புலால் உணவு கூடாது என்று ஒரு தடை இருக்கிறது. இது இந்துக்களைச் சைவ உணவு உண்பவர்கள், புலால் உண்பவர்கள் என்று இரு பிரிவுகளாகப் பிரிக்கிறது. இது தவிர மற் றொரு கட்டுப்பாடும் இருக்கிறது. அதுதான் பசு இறைச்சி உண்ணக் கூடாது என்ற தடை. இது இந்துக்களைப் பசு இறைச்சி உண்பவர்கள் என்றும், உண்ணாதவர்கள் என்றும் பிரிக்கிறது. தீண்டாமைக் கண் ணோட்டத்திலிருந்து பார்க்கும்போது முதல் பிளவு முக்கியத்துவம் வாய்ந்ததல்ல என்பது புலனாகும். ஆனால் இரண்டாவது பிளவு அப்படியல்ல. அது தீண்டத்தக்கவர்களைத் தீண்டத்தகாதவர்களிட மிருந்து முற்றிலுமாகப் பிரித்துக் காட்டுகிறது. தீண்டத்தக்கவர்கள் அவர்கள் சைவ உணவு உண்பவர்களாக இருந்தாலும் அல்லது புலால் உண்பவர்களாக இருந்தாலும் பசு மாமிசம் உண்ணப்படு வதைக் கடுமையாக எதிர்ப்பதில் ஒன்றுபட்டு நிற்கின்றனர். தீண்டப் படாதவர்கள் இதற்கு நேர்மாறான நிலையில் இருக்கின்றனர்; அவர்கள் பசு மாமிசத்தை எத்தகைய மன உறுத்தலுமின்றிச் சாப்பிடு கின்றனர்; இன்னும் சொல்லப்போனால் அதனை அறவே இயல் பானதாகவும், ஒரு பழக்கமாகவும் கொண்டிருக்கின்றனர்.[1]

---

1. பசு மாமிசத்தை சாப்பிடுபவர்கள் என்று இந்துக்கள் கூறும் குற்றச்சாட்டைச் தீண்டப் படாதவர்களால் மறுக்க முடியவில்லை. இந்தப் பழக்கத்தைக் கைவிடுவதற்குப் பதிலாக, இறந்த பசுவின் இறைச்சியைச் சாப்பிடுவதை நியாயப்படுத்தும் ஒரு சித்தாந்தத்தைத் தீண்டப்படாதவர்கள் கண்டுபிடித்தனர். இறந்த பசுவின் இறைச்சியைச் சாப்பிடுவது அதன் உடலை வெளியே வீசியெறிந்து அழுக விடுவதைவிட பசுவுக்குச் செய்யும் சிறந்த மரியாதை யாகும் என்பதே இந்தச் சித்தாந்தத்தின் உள்ளுறை சாரம்.

இத்தகைய சூழ்நிலையில், பசு இறைச்சி உண்ணும் வழக் கத்தை அருவருப்போடு பார்ப்பவர்கள் பசுமாமிசம் சாப்பிடுபவர் களை தீண்டத்தகாதவர்களாக நடத்துகின்றனர் என்று கூறப்படுவது வலிந்து பெறப்பட்ட கருத்தொன்று மல்ல.

பசு இறைச்சி உண்பது தீண்டாமை தோன்றுவதற்குப் பிரதான காரணமாக இருந்ததா, இல்லை என்ற எத்தகைய ஊகத்திலும் இறங்கு வதற்கு உண்மையிலேயே அவசியம் ஏதுமில்லை. இந்தப் புதிய கோட்பாட்டுக்கு இந்து சாஸ்திரங்களே ஆதரவளிக்கின்றன. வேத வியாச ஸ்மிருதியில் இடம்பெற்றிருக்கும் பின்வரும் சுலோகம் அந்த்யஜாக்கள் வரிசையில் இடம்பெற்றுள்ள வகுப்பினர்களைக் குறிப்பிட்டுக் கூறுவதோடு, இவ்வாறு அவர்கள் ஏன் சேர்க்கப்பட் டார்கள் என்பதற்கான காரணங்களையும் விளக்குகிறது.[1]

> 12-13 ''சார்மகர்கள் (செருப்புத் தைப்பவர்கள்), பாட்டர் (படை வீரன்), பில்லா, இரசகர், (சலவையாளர்), புஸ்கரர், நடர், (நடிகர்), விரடா, மேதர், சண்டாளர், தாசர், சுவபாகர், கோலிகர் - இவர்களும் பசு இறைச்சி உண்ணும் ஏனையோறும் அந்த்யஜாக்கள் எனப்படுவர்''

பொதுவான ஸ்மிருதிகர்த்தாக்கள் தங்கள் சித்தாந்தங்களுக்கு ஏன், எப்படி என்றெல்லாம் விளக்கம் தரமாட்டார்கள். ஆனால் இங்கு ஒரு விதிவிலக்கைக் காண்கிறோம். ஏனென்றால் வேதவியாச ஸ்மிருதி தீண்டாமைக்கான காரணத்தை விளக்குகிறது. ''பசு மாமிசம் சாப்பிடும் மற்றவர்களும்'' என்னும் வாசகம் இங்கு மிக முக்கிய மானது. தீண்டாமைக்கான மூல காரணத்தை பசுமாமிசம் சாப்பிடு வதில் காணவேண்டும் என்பதை ஸ்மிருதிகர்த்தாக்கள் அறிந்திருந் தார்கள் என்பதையே இது காட்டுகிறது. இந்த ஸ்மிருதியின் கருத்து எல்லா வாதங்களுக்கும் முடிவு கட்டுகிறது. சொல்லப்போனால் மூலத்திலிருந்தே இது நமக்கு நேரடியாகக் கிட்டியிருக்கிறது. மேலும் அது யுக்திக்குப் பொருத்தமாகவும் இருக்கிறது; ஏனென்றால் நமக்குத் தெரிந்துள்ள விவரங்களுக்கு அது உடன்பாடானதாகவும் இருக்கிறது.

தீண்டாமைக்கான ஆணிவேர்களைக் கண்டுபிடிக்கும் முயற்சி யில் நாம் மேற்கொண்டிருக்கும் புதிய அணுகுமுறை தீண்டாமை யின் அடிமூலங்களுக்கான இரண்டு ஆதாரங்களை வெளிக் கொணர்ந்

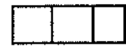
1. கானேயின் தர்ம சாஸ்திர வரலாற்றிலிருந்து எடுத்துக் கையாளப்பட்ட மேற்கோள் தொகுதி II, பாகம் I, பக். 71.

திருக்கிறது. இவற்றில் ஒன்று பௌத்தர்களுக்கு எதிராக பிராமணர்கள் பரப்பிவந்த இகழ்ச்சியும், ஏளனமும், அவமதிப்புமிக்க சூழ்நிலை. மற்றொன்று சிதறுண்ட மக்கள் தொடர்ந்து கடைபிடித்துவந்த பசுமாமிசம் சாப்பிடும் பழக்கம். ஏற்கெனவே நாம் குறிப்பிட்டது போல், சிதறுண்ட மக்களைத் தீண்டாமை எனும் கறை, இழுக்கு பீடிப்பதற்கு முதலாவது குறிப்பிட்ட சூழ்நிலை போதிய காரணமாக இருக்கமுடியாது. ஏனென்றால் பௌத்தர்களுக்கு எதிராக பிராம ணர்கள் கட்டவிழ்த்து விட்டப் பகைமைப் பிரசாரம், விஷமப் பிரசாரம் மிகவும் பொதுப்படையாக இருந்தது மட்டுமன்றி, சித றுண்ட மக்களை மட்டுமல்லாமல் எல்லாப் பௌத்தர்களையுமே பாதிப்பதாக இருந்தது. அப்படியானால் சிதறுண்ட மக்கள் மட்டும் ஏன் தீண்டத்தகாதவர்கள் ஆனார்கள் என்று இங்கு வினவலாம்; இதற்குக் காரணம் இருந்தது; சிதறுண்ட மக்கள் பௌத்தர்களாக இருந்தது மட்டுமன்றி, பசு இறைச்சி சாப்பிடும் பழக்கத்தை அவர்கள் தொடர்ந்து கடைப்பிடித்து வரவும் செய்தனர்; பசுவின்மீது பற்று தலையும் பயபக்தியையும் புதிதாக வளர்த்துக் கொண்டிருந்த பிராம ணர்களுக்கு இதன் மூலம் ஒரு புதிய ஆயுதம் கிடைத்தது; அதைக் கொண்டு, அவர்கள் தங்கள் தாக்குதலைத் தீவிரப்படுத்தினர். எனவே, சிதறுண்ட மக்கள் ஏளனத்துக்கும் இகழ்ச்சிக்கும் உள்ளான தற்கு அவர்கள் பௌத்தர்களாக இருந்ததும், அவர்கள் தீண்டாமை யின் கொடுமைக்கு ஆளானதற்குப் பிரதான காரணம் பசுவின் இறைச்சியை அவர்கள் சாப்பிட்டு வந்ததும்தான் என்று நாம் முடிவுக்கு வரலாம்.

ஆனால் பசு இறைச்சி சாப்பிடுவது தீண்டாமைக்குக் காரணம் என்ற கோட்பாடு இங்கு பல கேள்விகளை இயல்பாகவே எழுப்பு கிறது. விமர்சகர்கள் நிச்சயமாகப் பின்வருமாறு கேட்பார்கள். பசுஇறைச்சி சாப்பிடுவதை இந்துக்கள் வெறுப்பதற்குக் காரணம் என்ன? பசு மாமிசம் சாப்பிடுவதை இந்துக்கள் எப்போதுமே எதிர்த்துவந்திருக்கிறார்களா? அப்படியில்லை என்றால் அதன் மீது அவர்கள் இவ்விதம் அருவருப்பு காட்டுவது ஏன்? தீண்டப் படாதவர்கள் ஆரம்பம் முதலே பசுஇறைச்சி சாப்பிடும் பழக்கத்தைக் கைக்கொண்டு வந்தார்களா? இந்தப் பழக்கத்தை இந்துக்கள் கைவிட்ட போது இவர்கள் மட்டும் ஏன் கைவிடவில்லை? தீண்டப்படாத வர்கள் எப்போதுமே தீண்டப்படாதவர்களாக இருந்து வருகின் றனரா? பசுஇறைச்சி சாப்பிட்டபோதிலும்கூட தீண்டப்படாதவர்கள் தீண்டப்படாதவர்களாக இல்லாத ஒரு காலம் இருந்தது என்றால், பசுஇறைச்சி உண்பது பிற்காலத்தில் தீண்டாமைக்கு ஏன் வழி

வகுத்தது? இந்துக்களும் பசு மாமிசம் சாப்பிட்டு வந்தார்கள் என்றால் எப்போது அதை அவர்கள் கைவிட்டார்கள்? பசு மாமிசம் சாப்பிடும் பழக்கத்தின்பால் இந்துக்கள் கொண்டுள்ள அருவருப்பின் விளைவே தீண்டாமை என்றால், பசு இறைச்சி சாப்பிடுவது இநதுக்கள் கைவிட்டபிறகு எவ்வளவு காலம் கழித்து தீண்டாமை தோன்றிற்று? இந்தக் கேள்விகளுக்குப் பதில் கிடைத்தாக வேண்டும். இக்கேள்விக்குப் பதில் கிடைக்கவில்லை என்றால் இக்கோட்பாடு ஐயுறவுக்குரியதாகவே இருக்கும். அது வெளித்தோற்றத்துக்கு நம்பத் தக்கதாக இருந்தாலும், முற்றமுடிவான ஒன்றாக ஏற்றுக்கொள்வதற் கில்லை. இந்தக் கோட்பாட்டை முன்வைத்தவன் என்ற முறை யில் இக்கேள்விகளுக்குப் பதிலளிக்கக் கடமைப்பட்டிருக்கிறேன். பின்கண்ட தலைப்புகளில் இப்பிரச்சினையை ஆராய உத்தேசித் திருக்கிறேன்:

1. இந்துக்கள் ஒருபோதும் மாட்டு இறைச்சி சாப்பிட்ட தில்லையா?
2. மாட்டு இறைச்சி சாப்பிடுவதை இந்துக்கள் கைவிடுவதற்குக் காரணம் என்ன?
3. பிராமணர்கள் சைவ உணவு சாப்பிடுபவர்களாக ஏன் ஆனார்கள்?
4. மாட்டிறைச்சி சாப்பிடுவது ஏன் தீண்டாமைக்கு வழி வகுத்தது?
5. தீண்டாமை எப்போது தோன்றிற்று?



பகுதி V

புதிய கோட்பாடுகளும் சில அரிய கேள்விகளும்

இயல் 11 *இந்துக்கள் என்றுமே மாட்டிறைச்சி உண்டதில்லையா?*

இயல் 12 *பிராமணரல்லாதோர் மாட்டிறைச்சி உண்பதை ஏன் கைவிட்டார்கள்?*

இயல் 13 *பிராமணர்கள் காய்கறி உணவு உண்பவர்களாக ஏன் மாறினார்கள்?*

இயல் 14 *மாட்டிறைச்சி உண்பது சிதறுண்ட பிரிவினரை ஏன் தீண்டப்படாதவர்களாக ஆக்க வேண்டும்?*

இயல் 11

இந்துக்கள் என்றுமே மாட்டிறைச்சி உண்டதில்லையா?

இந்துக்கள் என்றுமே மாட்டிறைச்சி உண்டதில்லையா? என்ற கேள்விக்கு ஒவ்வொரு தீண்டத்தக்க இந்துவும், அவன் பிராமணனாக இருந்தாலும் சரி, பிராமணனல்லாதவனாக இருந்தாலும் சரி 'இல்லை, ஒருபோதும் உண்டதில்லை' என்றே பதில் அளிப்பான். ஓர் அர்த்தத்தில் இது உண்மைதான். நீண்ட நெடுங்காலமாகவே எந்த இந்துவும் மாட்டிறைச்சி உண்டதில்லை. தனது பதில்மூலம் இந்தக் கருத்தைத்தான் தீண்டத்தக்க இந்து சொல்ல விரும்பினால் அதில் சர்ச்சைக்கு இடமேதுமில்லை. ஆனால் இந்துக்கள் என்றுமே மாட்டிறைச்சி உண்டதில்லை என்பது மட்டுமல்ல, எப்போதுமே பசுவை புனிதமானதாகப் போற்றி வந்திருக்கின்றனர், பசு வதையை எக்காலத்திலும் எதிர்த்து வந்திருக்கின்றனர் என்று கற்றறிந்த பிராமணர்கள் கூறும் கருத்தை ஏற்பது சாத்தியமல்ல.

இந்துக்கள் ஒருபோதும் மாட்டிறைச்சி தின்றதில்லை, பசு கொல்லப்படுவதை எப்போதுமே எதிர்த்து வந்திருக்கின்றனர் என்பதற்கு ஆதாரம் என்ன?

இது சம்பந்தமாக ரிக் வேதத்தில் இரு தொடர் வரிசைகளில் குறிப்புகள் காணப்படுகின்றன. இத்தொடர்களில் ஒன்றில் பசு **அகினியா** என்று வருணிக்கப்படுகிறது. அவை ரிக்வேதம் 1.164, 1.27; V.1.6; V.82.8; VII 69.71; X 87. **அகினியா** என்பதற்கு 'கொல்லப்படக் கூடாத ஒன்று' என்று பொருள். இதை வைத்து பசு கொல்லப்படுவது தடை செய்யப்பட்டிருக்கிறது என்றும், மத விஷயங்களில் வேதங்களின் முடிவே இறுதியானது என்பதால் ஆரியர்கள் பசுக்களைக் கொன்றிருக்க முடியாது என்றும், மாட்டிறைச்சியை உண்டிருக்க முடியாது என்றும் வாதிக்கப்படுகிறது. மற்றோர் குறிப்புகளின் தொடரில் பசு புனிதமானதாக வருணிக்கப்படுகிறது. அவை ரிக் வேதம் VI 28.1.8, VIII, 101.15. இந்த சுலோகங்களில் பசு ருத்ரர்களின் தாய் என்றும், வசுக்களின் மகள் என்றும், ஆதித்யர்களின்

சகோதரி என்றும், அமிழ்தத்தின் பிறப்பிடம் என்றும் ஏற்றிப் போற்றிப் புகழப்படுகிறது. ரிக்வேதம் VIII 101-16 என்னும் மற்றொரு குறிப்பில் பசுவானது தேவி (பெண் தெய்வம்) எனப் பூஜிக்கப்படுகிறது.

இது சம்பந்தமாக பிராமணங்களிலும் சூத்திரங்களிலும் சில குறிப்புகள் காணப்படுகின்றன.

விலங்குகளைப் பலியிடுதல், மாட்டிறைச்சி உண்ணுதல் சம்பந்தப்பட்ட இரண்டு சுலோகங்கள் சதபத பிராமணத்தில் உள்ளன. அவற்றில் ஒன்று III 1.2.21; அது பின்வருமாறு கூறுகிறது:

> ''அவர் (அத்வார்யு) பின்னர் அவரைக் கூடத்தில் பிரவேசிக்க அனுமதிக்கிறார். பசு அல்லது காளையின் இறைச்சியை அவர் சாப்பிடவேண்டாம். ஏனென்றால் பசுவும் காளையும்தான் இங்கு உலகிலுள்ள யாவற்றையும் தாங்குகின்றன. தெய்வங்கள் இவ்வாறு அருள்மொழி பகர்ந்தன; உண்மையிலேயே பசுவும் காளையும்தான் இங்கு எல்லாவற்றுக்கும் ஆதாரமாக இருக்கின்றன; வாருங்கள், இதர விலங்கு வகைகளுக்குள்ள சக்தி முழுவதையும் பசுவுக்கும் காளை மாட்டுக்கும் வழங்குவோம்; இதன் காரணமாக அவை மிக அதிகமாக தீனி எடுத்துக் கொள்கின்றன. எனவே, பசு அல்லது காளை மாட்டின் இறைச்சியை உண்பவர்கள் சகலவற்றையுமே உண்பவர்களாகிறார்கள். இதன் மூலம் அவர்கள் நாசத்தை நோக்கிச் செல்லுகிறார்கள். ஆகையால் அவர் பசு அல்லது காளை மாட்டு இறைச்சியைச் சாப்பிடவேண்டாம்.''

மற்றொரு சுலோகம் சதபத பிராமணத்தில் 1, 5, 17, 29ல் இடம் பெற்றுள்ளது. விலங்குகள் பலியிடப்படுவதை அது கண்டிக்கிறது; அறநெறி அடிப்படையில் அது இவ்வாறு செய்கிறது.

இதே போன்றதொரு கருத்து ஆபஸ்தம்ப தர்ம சூத்திரத்தில் 1,5, 17, 29 எடுத்துரைக்கப்படுகிறது. பசு இறைச்சி சாப்பிடுவதற்கு ஆபஸ்தம்ப தர்ம சூத்திரம் பொதுத்தடை விதிக்கிறது.

இதுதான் இந்துக்கள் ஒருபோதும் மாட்டிறைச்சி சாப்பிடுவதில்லை என்ற வாதத்துக்கு ஆதரவாக முன்வைக்கப்படும் சான்று. இந்த சான்றிலிருந்து என்ன முடிவுக்கு வரமுடியும்?

ரிக்வேத சான்றைப் பொறுத்தவரையில் அதன் முடிவு சுலோ கங்களைத் தவறாகப்புரிந்துகொண்டதன் விளைவாக, அவற்றிற்குத் தவறாக அர்த்தம் கொண்டதன் விளைவாகப் பெறப்பட்ட முடி வாகவே உள்ளது. ரிக் வேதத்தில் பசுவுக்குப் பயன்படுத்தப்பட்டிருக் கும் அகினியா எனும் பெயரடைச் சொல் பால்தரும் பசு என்பதைக் குறிக்குமே அன்றி, பசு கொல்வதற்குரிய பிராணி அல்ல என்பதைக் குறிக்காது. ரிக் வேதத்தில் பசு போற்றிப் பூஜிக்கப்படுகிறது என்பது உண்மையே. ஆனால் இவ்வாறு பசுவுக்கு மதிப்பும் மரியாதையும் தருவது இந்தோ-ஆரியர்கள் போன்ற ஒரு விவசாய சமூகத்தினரிட மிருந்து முற்றிலும் எதிர்பார்க்கக் கூடியதே; இதில் வியப்பேதும் இல்லை. எனினும் அதேசமயம் பசு இவ்வாறு ஒருபுறம் வணங்கப் பட்டாலும் இன்னொருபுறம் உணவுக்காக அதைக் கொல்வதற்கு ஆரியர்கள் தயங்கவில்லை என்பதை நினைவிற் கொள்ளவேண்டும். அதிலும் பசு புனிதமானது என்பதாலேயே அது கொல்லப்பட்டது என்பதில் ஐயமில்லை. இதுபற்றி திரு. கானே கூறுவதாவது:

> ''வேத காலத்தில் பசு புனிதமானதாகவே கருதப்பட்டு வந்தது. பசுவின் இந்தப் புனிதத்தன்மை காரணமாகவே அதன் இறைச்சி யைச் சாப்பிட வேண்டும் என்று வாஜசனேயி சம்ஹிதையில் வலியுறுத்தப்பட்டிருக்கிறது''.[1]

ரிக்வேதகால ஆரியர்கள் உணவுக்காக பசுக்களைக் கொன்றார் கள் என்பதையும், அவற்றின் இறைச்சியை அவர்கள் விரும்பி உண்டார்கள் என்பதையும் ரிக்வேதத்திலிருந்தே தெள்ளத் தெளி வாகக் காண்கிறோம். ரிக் வேதத்தில் (X.86.14) இந்திரன் கூறுகிறான்: ''அவர்கள் மொத்தம் பதினைந்து பசுக்களையும் இருபது காளை மாடுகளையும் சமையல் செய்தார்கள்.'' அக்கினிக்காக குதிரைகளும், எருதுகளும், காளை மாடுகளும், கன்று ஈனாப்பசுக்களும் ஆட்டுக் கடாக்களும் பலியிடப்பட்டன என்று ரிக்வேதம் (X 91.14) கூறுகிறது. வாள் கொண்டோ அல்லது கோடரி கொண்டோ பசு கொல்லப்பட்ட தாக ரிக் வேதத்திலிருந்து (X.72.6) தெரிகிறது.

சதபத பிராமணத்தின் சான்றுரையைப் பொறுத்தவரையில் அது முடிவானது என்று கூறமுடியுமா? அவ்வாறு கூறமுடியாது என்பது தெளிவு. ஏனென்றால் இதற்கு மாறுபட்ட கருத்தைத் தெரி

---

1. தர்ம சாஸ்திர விசார் (மராத்தி) பக். 180.

விக்கும் பல சுலோகங்கள் ஏனைய பிராமணங்களில் காணப்படு கின்றன.

இதற்கு ஒரே ஓர் உதாரணம் மட்டுமே இங்கு கூறுவோம். தைத்ரீய பிராமணத்தில் வகுத்துரைக்கப்பட்டிருக்கும், காமியாஷ் திஸ்களில், காளைமாடுகளும் பசுக்களும் பலியிடப்படவேண்டும் என்று கூறப்பட்டிருப்பது மட்டுமன்றி, எந்தெந்த தெய்வங்களுக்கு எவ்வகையான காளைகளும் பசுக்களும் பலியாக அளிக்கப்பட வேண்டும் என்பதும்கூட விவரிக்கப்பட்டிருக்கிறது. எடுத்துக்காட்டாக விஷ்ணுவுக்கு குள்ளமான காளைகளையும், விரித்ரனை அழித்த இந்திரனுக்கு கீழ்நோக்கிய கொம்பும் நெற்றியில் வெண்புள்ளியும் கொண்ட எருதும், புஷனுக்கு கறுப்புப்பசுவும், ருத்ரனுக்கு செந்நிறப் பசுவும் பலியிடுவதற்குத் தேர்ந்தெடுக்கப்படவேண்டும் என்று கூறப்பட்டிருக்கிறது. தைத்ரீய பிராமணம் பஞ்சாச்சரதிய-சேவை எனும் மற்றொரு வகையான உயிர்ப்பலியைப் பற்றிக் குறிப்பிடு கிறது. திமிலில்லாத குட்டையான ஐந்து வயது நிரம்பிய பதினேழு எருதுகளையும், அதே எண்ணிக்கையில் மூன்று வயது நிரம்பிய கன்று ஈனாத இளம் பசுக்களையும் பலியிடுவது இதில் மிக முக்கிய மான அம்சமாகும்.

ஆபஸ்தம்ப தர்ம சூத்திரத்தில் தெரிவிக்கப்பட்டிருக்கும் கருத்துக்கு மாறாக, பின்கண்ட விஷயங்களைக் கருத்திற் கொள்ள வேண்டும்:

முதலாவதாக, அதே சூத்திரத்தில் மாறுபட்டதொரு கருத்து காணப்படுகிறது. 14.15.29ல் அந்த சூத்திரம் பின்வருமாறு கூறுகிறது:

> ''பசுவும் காளையும் புனிதமானவை, ஆகையால் அவற்றின் இறைச்சியை உண்ண வேண்டும்.''

இரண்டாவதாக, கிரகிய சூத்திரங்களில் கூறப்பட்டிருக்கும் மதுபார்கத்தைப் பற்றி இங்கு குறிப்பிடுவது முக்கியம். முக்கியமான விருந்தினர்களை வரவேற்று உபசரிப்பது ஆரியர்களிடையே ஓர் அடிப்படையான ஆசாரமாகவும், நிலைபெற்றுவிட்ட ஒரு வழக்க மாகவும், வினைமுறையாகவுமே ஆகிவிட்டது. இந்த விருந்தினர் உபசரிப்பில் மதுபார்கம் படைத்து விருந்தோம்புவது மிகப் பிரதான மான இடத்தை வகிக்கிறது. மதுபார்கம் பற்றிய விரிவான

வருணனைகளை பல்வேறு கிரகிய சூத்திரங்களில் காணலாம். மதுபார்கம் வழங்கி உபசரிப்பதற்கு மிகவும் தகுதி படைத்தவர்கள் பின்கண்ட ஆறுபேர்கள் என்று பெரும்பாலான கிரகிய சூத்திரங்கள் கூறுகின்றன. அந்த ஆறுபேர் வருமாறு: 1. வினை முறை சடங்கு களைச் செய்ய அழைக்கப்படும் ரித்விஜன் அல்லது பிராமணன் 2. ஆச்சாரியன் அதாவது ஆசிரியர் 3. மணமகன் 4. மன்னன் 5. குரு குலத்தில் இப்போதுதான் தனது படிப்பை முடித்த ஸ்னதகன் அதாவது மாணவன், 6. விருந்தோம்புநருக்கு மிகவும் வேண்டியவர். சில கிரகிய சூத்திரங்கள் அதிதியை இந்தப் பட்டியலில் சேர்த்துக் கொள்கின்றன. ரித்விஜன், மன்னன், ஆச்சாரியன் தவிர ஏனையோ ருக்கு ஆண்டுக்கு ஒருமுறைதான் மதுபார்கம் வழங்கப்பட வேண் டும். ஆனால் அதேசமயம் ரித்விஜன், மன்னன், ஆச்சாரியன் ஆகியோருக்கு அவர்கள் வருகை தரும்போதெல்லாம் மதுபார்கம் அளித்துக் கௌரவிக்க வேண்டும்.

இந்த மதுபார்கம் எதைக் கொண்டு தயாரிக்கப்படுகிறது? மதுபார்கம் பல்வேறு பொருள்களைக் கொண்டு தயாரிக்கப்படு கிறது. தேனும் தயிரும் அல்லது நெய்யும் தயிரும் கலந்து தயாரிக் கலாம் என்று அஸ்.கிர. மற்றும் அப.கிர (13-10) சூத்திரங்கள் கூறு கின்றன. பர்.கிர. 13 போன்று வேறுசில சூத்திரர்கள் தயிர், தேன், வெண்ணெய் கொண்டு இதனைத் தயாரிக்க வேண்டும் என்று நிர்ணயித்துக் கூறுகின்றன. மேலே கூறிய மூன்று பொருள்களைக் கொண்டோ அல்லது அத்துடன் வறுத்த யவாதானியம் மற்றும் பார்லியைச் சேர்த்தோ மதுபார்கம் தயாரிக்கலாம் என்று சில சூத்தி ரங்கள் தெரிவிக்கும் கருத்தை ஆப.கிர. (13.11-12) குறிப்பிடுகிறது. தயிர், தேன், நெய், தண்ணீர், அரைத்த தானியம் ஆகிய ஐந்தில் ஏதேனும் மூன்றைக் கொண்டு மதுபார்கம் தயாரிக்கலாம் என்று ஹிர்.கிர. 12.10.12 யோசனை கூறுகிறது. கௌஷியா சூத்திரம் (92) ஒன்பது வகையான கலவைகளைப் பற்றிப் பிரஸ்தாபிக்கிறது. அவை வருமாறு பிரமா (தேன், தயிர்) அய்ந்தரா(பாயசம்), சௌம்யா (தயிர், நெய்), பௌஸ்னா(நெய், மந்தா), சரஸ்வதா(பால், நெய்) , மௌசலா (மது மற்றும் சௌத்ரமனை, ராஜசூய யாகங்களில் மட்டும்தான் இவை பயன்படுத்தப்படும்), பரிவ்ரஜகா (நல்லெண்ணெய், எள் பிண்ணாக்கு). மதுபார்கம் இறைச்சி சேர்க்காமல் தயாரிக்கப்படக்கூடாது என்று வேதங்கள் கூறுவதாக மாதவ கிரகிய சூத்திரம் (1.9.22) பகர்கிறது; பசு இல்லையென்றால் ஆட்டிறைச்சியோ பாயசமோ தரலாம் என்று அது பரிந்துரைக்கிறது; வேறு எந்த இறைச்சியை வேண்டுமானாலும் தரலாம் என்று ஹிர்.கிர. 1.13.14 கூறுகிறது. பசு இல்லாதபோது

வெள்ளாடு அல்லது செம்மறியாட்டு மாமிசத்தையோ அல்லது மான் போன்ற வனவிலங்குகளின் இறைச்சியையோ தரலாம், ஏனென்றால் இறைச்சி இல்லாமல் எந்த மதுபார்க்கத்தையும் தயாரிக்க முடியாது என்கிறது போத.கிர. (1.2.51-54); இறைச்சி எதையும் தர முடிய வில்லை என்றால் அரைத்த தானியத்தை சமைத்துக் கொடுக்கலாம்.

ஆக, மதுபார்கத்தில் இறைச்சி அதிலும் குறிப்பாக பசு இறைச்சி இடம்பெறுவது இன்றியமையாதது என்பது இதிலிருந்து தெளிவாகிறது.

விருந்தினர் உபசரிப்புக்காகப் பசுக்களைக் கொல்வது என்பது இத்தகைய விருந்தினரை 'கோ-கினா' என்று கூறுமளவுக்குப் பெரிதும் அதிகரித்தது; பசுவைக் கொல்பவர் என்று இந்தப் பதத்திற்குப் பொருள். பசுக்கொலையைத் தவிர்ப்பதற்காக அஷ்வலாயன கிரகிய சூத்திரம் ஒரு யோசனை தெரிவித்துள்ளது; அதாவது, விருந்தினர் வரும்போது அவருக்குப் பசு இறைச்சி வழங்கி உபசரிக்கும் ஆசாரத்திலிருந்து தப்பும் பொருட்டு பசுவை வெளியே துரத்தி விட வேண்டும் என்று அந்த சூத்திரம் கூறுகிறது. (1.24.25)

மூன்றாவதாக, பசுவதை கூடாது என்ற ஆபஸ்தம்ப தர்ம சூத்திரத்தின் கருத்தை மறுதலிக்கும் வகையில் இறந்தவரின் உடலை அடக்கம் செய்யும் வினைமுறைகளை அஷ்வலாயன கிரகிய சூத்திரம் பின்வருமாறு வருணிக்கிறது:[1]

1. அதன் பின்னர் அவன் பின்கண்ட நிவேதனப் பொருள் களை பிணத்தின் மீது வைக்க வேண்டும்.
2. வலது கையில் குஹூ எனும் கரண்டி.
3. இடது கையில் உபபிரித் எனும் மற்றொரு கரண்டி.
4. அவனது வலதுபுறத்தில் சிபியா எனப்படும் மரத்தாலான உயிர்ப்பலி வாள். இடதுபுறத்தில் அக்னிஹோத்ரவானி (அதாவது அக்னிஹோத்ர படையல்களைப் பரிமாறு வதற்குப் பயன்படுத்தப்படும் அகப்பைகள்).
5. அவனது மார்பில் துருவா எனப்படும் படையல் செய்யும் பெரிய அகப்பை.

1. கானேயின் தொகுதி II, பாகம் I, பக்கம் 545.

6. அவனது நாசியின் இருபக்கங்களிலும் சிறுபடையல் அகப்பைகளான ஸ்ருவாக்கள்.
7. அல்லது ஒரே ஒரு ஸ்ருவா மட்டும் இருந்தால் இரு துண்டுகளாக உடைத்து வைக்கவேண்டும்.
8. அவனது இரு காதுகளிலும் இரண்டு பிரசித்ரஹரனாக்கள் (பிராமணனுக்குரிய நிவேதன உணவில் ஒரு பகுதி கொண்டகலங்கள்) வைக்கப்படவேண்டும்.
9. அல்லது ஒரே ஒரு பிரசித்ரஹரனா மட்டும் இருந்தால் அதனை இரண்டு துண்டுகளாக உடைத்து வைக்க வேண்டும்.
10. அவனது வயிற்றின் மீது பத்ரி எனப்படும் கலத்தை வைக்கவேண்டும்.
11. நிவேதன உணவின் ஒரு பகுதியை கிண்ணத்தில் நிரப்பி வைக்க வேண்டும்.
12. அவனது மறைவிடங்களில் சாமி எனும் கோல்,
13. அவனது தொடைகளில் தீமூட்டுவதற்கான இரண்டு சிறுகட்டைகள்.
14. அவனுடைய கால்களில் உரலும் உலக்கையும்
15. அவனுடைய பாதங்களில் இரண்டு கூடைகள்.
16. அல்லது ஒரே ஒரு கூடை மட்டும் இருந்தால் அதனை இரண்டாக உடைத்து வைக்க வேண்டும்.
17. உட்புரையுள்ள சாதனங்களில் வெண்ணெய்த் துளிதுளியாக நிரப்பி வைக்க வேண்டும்.
18. இறந்து போனவனின் புதல்வன் எந்திரக் கல்லின் மேற்பகுதியையும் கீழ்ப் பகுதியையும் தானே தூக்க வேண்டும்.
19. சாதனங்கள் தாமிரம், இரும்பு ஆகியவற்றால் தயாரிக்கப்பட்டிருக்க வேண்டும்; மட்பாண்டங்கள் பயன்படுத்தப்பட வேண்டும்.
20. அவன் பசுவின் இரைப்பையோடு குடலையும் சேர்த்து வெளியே எடுத்து இறந்தவனின் தலையையும் வாயையும் அவற்றைக் கொண்டு மூடவேண்டும். அப்போது 'பசுக்களிடமிருந்து தோன்றும் அக்னியிடமிருந்து உன்னைக் காக்கும் கவசமாக இது விளங்கட்டும்' (ரிக்வேதம் X.16.7) என்று கூற வேண்டும்.

21. பசுவின் சிறுநீரகங்களை எடுத்து, சர்மனன் வேட்டை நாய்கள் போன்ற புதல்வர்களிடமிருந்து தப்பித்துக் கொள்வாயாக என்று கூறியவாறு (ரிக் வேதம் X. 14.10) பிணத்தின் வலது கையில் வலது சிறுநீரகத்தையும், இடது கையில் இடது சிறுநீரகத்தையும் வைக்க வேண்டும்.

22. பசுவின் இருதயத்தை இறந்தவனின் இருதயத்தின் மீது வைக்கவேண்டும்.

23. இரண்டு கைப்பிடியளவு மாவு அல்லது அரிசியைப் பயன்படுத்தலாம் என்று சில ஆசிரியர்கள் கூறுகின்றனர்.

24. சிறுநீரகங்கள் இல்லையென்றால்தான் இவ்வாறு செய்ய வேண்டும் என்று வேறு சில ஆசிரியர்கள் கருத்துத் தெரிவிக்கின்றனர்.

25. இவ்வாறு முழுப்பசுவையும் (அதன் பல்வேறு உறுப்புகளையும் இறந்தவனின் அதேபோன்ற உறுப்புகள் மீது வைத்து) விநியோகித்தபிறகு, பசுவின் தோலை பிணத்தின் மீது போர்த்த வேண்டும்; பின்னர் பிரனீதநீரை எடுத்துச் செல்லும்போது, 'அக்னி' இந்தக் கிண்ணத்தைக் கவிழ்த்து விடாதே' என்று கூறவேண்டும். (ரிக்வேதம் X. 16.8)

26. இடதுகாலை முழந்தாளிட்டு, தட்சிண நெருப்பில் நைவேத்தியத்தை ஆகுதி செய்யவேண்டும்; அவ்வாறு செய்யும் போது பின்வருமாறு ஓதவேண்டும்: 'அக்னி ஸ்வாஹா. காமா ஸ்வாஹா, உலகம் ஸ்வாஹா, அனுமாதி' ஸ்வாஹா!

27. இறந்தவனது நெஞ்சில் ஐந்தாவது திருப்படையல் செய்ய வேண்டும்; அப்போது பின்கண்டபடி செபிக்கவேண்டும்; 'இதிலிருந்துதான் நீ பிறந்தாய்' இப்போது அவன் உன்னிலிருந்து பிறக்கட்டும். வானுலகங்கள் ஸ்வாஹா!

அஷ்வலாயன கிரகிய சூத்திரத்தில் காணப்படும் மேற்கண்ட பகுதிகளிலிருந்து என்ன தெரிகிறது? ஒருவர் இறந்தால் அவனது உடல் புதைக்கப்படுவதற்கு முன்னர் பசுபோன்ற பிராணி கொல்லப்படுவதும், அதன் உறுப்புகள் இறந்தவனின் சம்பந்தப்பட்ட உறுப்புகள் மீது வைத்து திருப்படையல் செய்வதும் பண்டைய இந்தோ-ஆரியர்களிடையே ஓர் ஆசாரமாகக் கைக்கொள்ளப்பட்டு வந்தது என்பதையே இது காட்டுகிறது.

இவ்வாறு பசுவதை பற்றியும் மாட்டிறைச்சி உண்பதைப் பற்றியும் பிராமணங்களிலும் சூத்திரங்களிலும் வேறுபட்ட கருத்துகள் காணப்படுகின்றன. இவற்றில் எதை உண்மை என்று ஏற்றுக் கொள்வது? பசுவதையையும் மாட்டிறைச்சி உண்பதையும் இந்துக்கள் எதிர்த்தார்கள் என்று சதபத பிராமணமும் ஆபஸ்தம்ப தர்ம சூத்திரமும் கூறியிருப்பதை அளவுக்கு மீறி பசுக்களைக் கொல்ல வேண்டாம் என்ற வெறும் அறிவுரைகளாக எடுத்துக்கொள்ள வேண்டுமே தவிர, பசுவதையைத் தடை செய்யவேண்டும் என்று அவை கோருவதாக அர்த்தப்படுத்திக் கொள்ளக் கூடாது. இதுதான் சரியான கருத்தாக இருக்கமுடியும். பசுவதையும் மாட்டிறைச்சி உண்பதும் சர்வசாதாரண பழக்கமாகிவிட்டது என்பதையே இந்த அறிவுரைகள் உண்மையில் புலப்படுத்துகின்றன. இவ்விதம் எத்தனை எத்தனையோ நல்லுரைகள் கூறப்பட்டபோதிலும் பசுவதையும், மாட்டிறைச்சி உண்பதும் தொடர்ந்து நீடிக்கவே செய்தன. இந்த உபதேசங்கள் யாவும் செவிடன் காதில் ஊதிய சங்காகவே பயனற்றுப் போயின. ஆரியர்களின் மாபெரும் ரிஷியான யாக்ஞவல்கியரின் போக்கிலிருந்து இதனைத் தெரிந்துகொள்ளலாம். மேலே சதபத பிராமணத்தில் கூறப்பட்டிருக்கும் வாசகம் உண்மையில் யாக்ஞ வல்கியருக்கு செய்யப்பட்ட ஒரு நற்போதனையாகவே தோன்று கிறது. இதற்கு யாக்ஞவல்கியர் அளித்த பதில் என்ன? இந்தப் போதனையே செவிமடுத்துக் கேட்ட பிறகு யாக்ஞவல்கியர் பின்கண்டவாறு பதிலளித்தார்:

> ''என்னைப் பொறுத்தவரையில் மாட்டிறைச்சி மிக மென்மை யாக இருந்தால்தான் சாப்பிடுவேன்.''

ஒரு காலத்தில் இந்துக்கள் பசுக்களைக் கொன்றார்கள் என்பதும், அவற்றின் இறைச்சியை உண்டார்கள் என்பதும் பௌத்த சூத்திரங்களில் யக்ஞங்களைப் பற்றிக்கூறும் வருணனைகளிலிருந்து மிகத் தெள்ளத்தெளிவாக நிரூபணமாகிறது; இந்த சூத்திரங்கள் எல்லாம் வேதங்கள், பிராமணங்கள் காலத்துக்கு மிகவும் பிற்பட்ட காலத்தவையாகும். அந்நாட்களில் பசுக்கொலை மிகப் பயங்கர மான பரிமாணத்தை எய்திருந்தது. மதத்தின் பெயரால் பிராமணர் கள் எத்தனைஎத்தனை ஆயிரம் பசுக்களைக் கொன்று குவித்தார்கள் என்பதற்குக் கணக்கே இல்லை! இந்தக் கொலை எந்த அளவுக்கு நடைபெற்றிருக்கிறது என்பதை பௌத்த இலக்கியங்களில் காணப்

படும் திகிலூட்டும் விவரங்களிலிருந்து தெரிந்துகொள்ளலாம். உதாரணமாக குததாந்த சூத்திரத்தை எடுத்துக்கொள்வோம். குததாந்தா என்ற பிராமணனுக்கு மிருகங்கள் பலியிடப்படும் கோரக் கொடுமையை இந்த சூத்திரத்தில் புத்தர் உள்ளம் உருக எடுத்துரைக் கிறார். பின்னர் அவர் பிராமணர்கள் கொலைபழியோடு நடத்தும் யாகங்களைப் பரிகாசம் செய்யும்வகையில் வேறொரு வேள்வியைப் பற்றி இங்கு விவரிக்கிறார்.

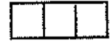
> ''மேலும் ஓ பிராமணரே, அந்த வேள்வியில் எந்த எருதும் பலியிடப்படவில்லை; வெள்ளாடுகளோ, கோழிகளோ, கொழுத்த பன்றிகளோ அல்லது வேறு எந்த உயிர்ப்பிராணி களோ கொல்லப்படவில்லை. கம்பங்களாகப் பயன்படுத்தப் படுவதற்கு எந்த மரங்களும் வெட்டப்படவில்லை; வேள்வி நடைபெறும் இடத்தைச் சுற்றிலும் தூவுவதற்காக தர்ப்பைப் புல் எதுவும் வெட்டப்படவில்லை. அங்கு பணிக்கமர்த்தப் பட்டிருக்கும் அடிமைகளும், தொழிலாளர்களும், தூதர்களும் பிரம்பு கொண்டு அடித்து வேலை வாங்கப்படவில்லை; அவர்களும் முகத்தில் கண்ணீர் வழிந்தோட அழுதுகொண்டே வேலை செய்யவில்லை.''

புத்தர் தன்னைத் திருத்தி நல்வழிக்குக் கொண்டுவந்தமைக் காக குததாந்தா அவருக்கு நன்றி தெரிவித்துவிட்டு, பிராமணர்கள் நடத்தும் வேள்விகளில் விலங்குகள் எவ்வளவு குரூரமாகவும் பெரும் எண்ணிக்கையிலும் பலியிடப்படுகின்றன என்பதை விவரித்த பிறகு பின்கண்டவாறு கூறுகிறார்:

> ''வணங்குதற்குரிய புத்தரையும் அவரது கோட்பாட்டையும் கட்டளைகளையும் எனது வழிகாட்டியாக ஏற்கிறேன். அவர் என்னை தமது சீடராக ஏற்றுக்கொண்டால் என்னுடைய இறுதி நாள் வரை அவரை என் ஆசானாகப் பின்பற்றுவேன். ஓ, கௌதமரே, நான் 700 காளைகளையும், 700 விதையடிக்கப் பட்ட எருதுகளையும், 700 இளம்பசுக்களையும், 700 வெள் ளாடுகளையும், 700 செம்மறியாடுகளையும் விடுவிப்பேன். அவற்றுக்கு உயிர்ப்பிச்சை அளிப்பேன். அவை பசும்புல்லை மேயட்டும்; சுத்தமான நீரைப்பருகட்டும். அங்கு அலைபாயும் குளிர்ந்த மந்தமாருதத்தை அனுபவித்து இன்புறட்டும்.''

கோசலை மன்னன் பசனதி நடத்திய ஓர் யக்ஞத்தைப் பற்றிய வருணனை சம்யுத நிகயத்தில் (III-1-9) காணப்படுகிறது. ஐநூறு காளைகளையும், ஐநூறு கன்றுக்குட்டிகளையும், ஏராளமான, கன்றுஈனாத இளம்பசுக்களையும், வெள்ளாடுகளையும், செம்மறி ஆடுகளையும் அந்த மன்னன் பலிகொடுத்ததாகக் கூறப்படுகிறது.

இந்துக்கள் - பிராமணர்களும் சரி, பிராமணரல்லாதவர்களும் சரி - ஒரு காலத்தில் மாமிசம் அதிலும் குறிப்பாக மாட்டிறைச்சி சாப்பிடுவர்களாக இருந்து வந்தனர் என்பது இவை யாவற்றிலுமிருந்து தெள்ளத் தெளிவாகத் தெரியவருகிறது.



இயல் 12

பிராமணரல்லாதோர் மாட்டிறைச்சி உண்பதை ஏன் கைவிட்டார்கள்?

I

இந்துக்களில் பல்வேறு வகுப்பினரின் உணவுப் பழக்க வழக்கங்கள் அவர்களது சமயக் கோட்பாடுகளைப் போன்றே நிர்ணய மானவையாகவும் வெவ்வேறு வகைப் பிரிவுகளைக் கொண்டவை யாகவும் இருந்து வந்திருக்கின்றன. இந்துக்களை அவர்களது சமயக் கோட்பாடுகளின் அடிப்படையில் வகைபிரிப்பது போலவே அவர் களது உணவுப் பழக்க வழக்கங்களின் அடிப்படையிலும் வகை பிரிக்கலாம். சமயக்கோட்பாடுகளின் அடிப்படையில் இந்துக்கள் **சைவர்களாகவோ** (சிவனை வழிபடுபவர்கள்), அல்லது **வைஷ்ண வர்களாகவோ** (விஷ்ணுவை வழிபடுபவர்கள்) இருக்கிறார்கள். இதே போன்று இந்துக்கள் **மாம்சஹாரிகளாகவோ** (புலால் உண்பவர்கள்) அல்லது **சாகஹாரிகளாகவோ** (காய்கறி உண்பவர்கள்) இருக்கின்றனர்.

பொதுவாக இந்துக்களை **மாம்சஹாரி, சாகஹாரி** என இரு பிரிவுகளாகப் பிரிப்பது போதுமானதாக இருக்கக்கூடும். ஆனால் இப்பிரிவினையை முற்றமுழுமையானதாகவோ அல்லது இந்து சமுதாயத்தைச் சேர்ந்த எல்லா வகுப்பினர்களையும் கணக்கிலெடுத் துக்கொள்ளப்பட்டதாகவோ கூறமுடியாது. இந்த வகைப் பிரிவு முழுமையானதாக இருக்கவேண்டுமென்றால் **மாம்சஹாரி** என அழைக்கப்படும் இந்து சமுதாயப் பிரிவினரை (i) மாமிசம் சாப்பிடு பவர்கள், ஆனால் மாட்டிறைச்சி சாப்பிடாதவர்கள் என்றும், (ii) பசு இறைச்சிஉட்பட மாமிசம் சாப்பிடுபவர்கள் என்றும் இரு உப பிரிவு களாகப் பிரிக்கவேண்டும்; வேறுவிதமாகச் சொன்னால் உணவுப் பழக்க வழக்கங்களின் அடிப்படையில் இந்து சமுதாயத்தைப் பின்கண்ட மூன்று பிரிவுகளாகப் பிரிக்கலாம்: (i) காய்கறி உணவு உண்பவர்கள், (ii) மாமிசம் உண்பவர்கள், ஆனால் மாட்டிறைச்சி சாப்பிடாத வர்கள் (iii) மாட்டிறைச்சி உட்பட மாமிசம் சாப்பிடுபவர்கள். இந்த வகைப்பிரிவை அனுசரித்து இந்து சமுதாயத்தில் மூன்று வகுப் பினர்கள் இருப்பதைப் பார்க்கிறோம். (i) பிராமணர்கள் (ii) பிராமண ரல்லாதவர்கள்; (iii) தீண்டப்படாதவர்கள். இந்து சமுதாயத்தை

சதுர்வருணம் என நான்கு வகைகளாகப் பிரிக்கும் கோட்பாட்டுக்கு இந்தப் பிரிவினை இசைந்ததாக இல்லை என்றாலும், நடப்பு நிலவரத்திற்கு இது முற்றிலும் உடன்பாடானதாக இருக்கிறது. ஏனென்றால் பிராமணர்களில்[1] காய்கறி உணவு உண்ணும் ஒரு பிரிவினரையும், பிராமணரல்லாதோரில் மாமிசம் சாப்பிடும் ஆனால் மாட்டிறைச்சி சாப்பிடாத ஒரு பிரிவினரையும், பசு இறைச்சிஉட்பட மாமிசம் சாப்பிடும் தீண்டப்படாதோர் எனும் ஒரு பிரிவினரையும் காண்கிறோம்.

எனவே, இந்த மூவகை பிரிவினைதான் அடிப்படையானதும் உண்மை நிலவரங்களுக்கு ஒத்ததுமாகும். இவ்வகைப் பிரிவுகளைச் சிந்தித்துப் பார்க்கும் எவரும் பிராமணரல்லாதோரின் நிலைகண்டு வியப்படையாமல் இருக்கமாட்டார்கள். சைவ உணவு என்பதை ஒருவர் புரிந்துகொள்ள முடியும். அசைவ உணவு என்பதையும் புரிந்து கொள்ள முடியும். ஆனால் மாமிசம் சாப்பிடுபவர் மாட்டிறைச்சி சாப்பிடுவதை மட்டும் ஏன் ஆட்சேபிக்கிறார் என்பதைப் புரிந்து கொள்வது கடினமாக இருக்கிறது. இந்த முரண்பாட்டுக்கு விளக்கம் தேவை. பிராமணரல்லாதோர் மாட்டிறைச்சி சாப்பிடுவதை ஏன் கைவிட்டார்கள்? இதனைத் தெரிந்து கொள்வதற்கு இது சம்பந்தப் பட்ட விதிமுறைகளை ஆராய்வது அவசியம். இது குறித்த சட்டங்களை அசோகர் ஆட்சியின் சட்டமுறைமைகளிலோ அல்லது மனுதர்ம சாஸ்திரத்திலோதான் காணவேண்டும்.

II

முதலில் அசோகரை எடுத்துக்கொள்வோம். அசோகரது சாசனங்களில், இந்த விஷயம் குறித்த சாசனங்கள் வருமாறு: கற்பாறை கல்வெட்டு சாசனம் எண் I, தூபிகல்வெட்டு சாசனங்கள் எண் II மற்றும் V கற்பாறை சாசனம் I கூறுவதாவது:

> ''புனிதமானவரும் கருணை உள்ளம் கொண்டவருமான மாட்சிமை தங்கிய மன்னரின் ஆணையின்படி இந்த மதிப்பு மிக்க சாசனம் எழுதப்பட்டிருக்கிறது. இங்கு (தலைநகரில்) எந்த விலங்கும் உயிர்ப்பலியிடப்படக்கூடாது; விழா விருந்

1. இந்தியாவின் பிராமணர்களில் (1) பஞ்ச திராவிடர்கள் என்றும் (2) பஞ்ச கௌடாக்கள் என்றும் இரு பிரிவினர் உள்ளனர். முன்னர் குறிப்பிட்டவர்கள் காய்கறி உணவு உண்பவர்கள், பிந்தியவர்கள் அப்படியல்ல.

துகள் நடத்தப்படக்கூடாது; ஏனென்றால் சில இடங்களில் விழா விருந்துகள் நேர்த்தியானமுறையில் நடைபெற்றிருப்பதை மாட்சிமை தங்கிய மன்னர் பார்த்திருந்தபோதிலும் கூட இப்போது இந்த விருந்துகளில் மிகுந்த குற்றம் காண்கிறார்.

''முன்னரெல்லாம் மாட்சிமை தங்கிய மன்னரின் சமையற் கூடத்தில் நாள்தோறும் உணவுக்காக பல்லாயிரக்கணக்கான உயிர்ப்பிராணிகள் கொல்லப்பட்டன. ஆனால் இப்போது, இந்தப் புனித சாசனம் எழுதப்படும்போது சமையலுக்கு தினமும் மூன்று பிராணிகள்தான் அதாவது இரண்டு மயில்களும் ஒரு கறுப்புமானும்தான் கொல்லப்படுகின்றன; எனினும் இவற்றில் மான் முக்கியமானதல்ல. இந்த மூன்று உயிர்ப் பிராணிகளும் கூட இனிமேல் கொல்லப்படமாட்டா.''

தூபி சாசனம் II பின்கண்டவாறு அமைந்துள்ளது:

''புனிதமும் கருணையும்மிக்க மன்னர் பின்வருமாறு கூறி அருளினார்:

''நன்னடத்தை விதிகள் மிக உன்னதமானவை. ஆனால் இந்த நன்னடத்தை விதிகள் எவற்றில் அடங்கியுள்ளன? அவை பின்கண்டவற்றில் அடங்கியுள்ளன; அதாவது கடமை உணர்வு, பல நல்ல காரியங்களைச் செய்தல், இரக்கம், பெருந்தன்மை, வாய்மை, தூய்மை ஆகியவற்றில் அவை பொதிந்துள்ளன.

''ஆன்மீக நுண்ணறிவுத் திறத்தின் மூலம் நான் பெற்ற அருட்கொடையை பல வழிகளில் பயன்படுத்தி இருக்கிறேன்; இருகால், நான்குகால் ஜீவன்களுக்கும், பறவைகளுக்கும் நீர்வாழ் பிராணிகளுக்கும் பல்வேறு அனுகூலங்கள் செய்திருக்கிறேன்; அவற்றின் வாழ்வு அருள்நலம் பெறச் செய்திருக்கிறேன். இன்னும் எத்தனை எத்தனையோ நற்செயல்களைப் புரிந்திருக்கிறேன்.

''இந்த நோக்கத்துக்காகவே இந்த சாசனத்தை எழுதச் செய்திருக்கிறேன். மக்கள் அதன் போதனையைப் பின்பற்றி நடக்க வேண்டும். அது நீடித்து நிலைத்திருக்கும்; அதன் வழிநடப்பவர்கள் நல்ல நிலையை அடைவார்கள்.''

தூபி கல்வெட்டு சாசனம் V கூறுவதாவது:

''புனிதமும் கருணையும் மிக்க மாட்சிமை தங்கிய மன்னர் பின்வருமாறு கூறினார்:

நான் இருபத்தாறு ஆண்டுகளாகப் புனிதப் பணிகளைச் செய்வதில் ஈடுபட்டிருக்கிறேன். பின்வரும் உயிர்ப் பிராணிகளைக் கொல்லக்கூடாது என்று தடைசெய்திருக்கிறேன். அந்தப் பிராணிகள் வருமாறு:

கிளிகள், ஸ்டார்லிங்குகள், பெருநாரைகள், வீட்டு வாத்துகள், குதிரைகள், பண்டிமுஹாக்கள், கெலாடாக்கள், வௌவால்கள், பெண் எறும்புகள், பெண் ஆமைகள், முதுகெலும்பில்லாத மீன்கள், வேதவேயாக்கள், கங்காபுபுதாக்கள், கடல் மீன்கள், (நதி) ஆமைகள், முள்ளம்பன்றிகள், மர அணில்கள், பரசிங்க கலைமான்கள், வீட்டுக்காளைகள், குரங்குகள், காண்டாமிருகங்கள், காட்டுப் புறாக்கள், கிராமப்புற மாடப் புறாக்கள், பயன்படாத அல்லது உண்பதற்கு அருகதையற்ற எல்லா நான்கு கால் விலங்குகள்.

குட்டிகளுடனுள்ள அல்லது பால் சுரக்கின்ற பெண் வெள்ளாடுகள், கடாரி ஆடுகள், பசுக்கள் முதலியவையும் பிறந்து ஆறு மாதம் வரையிலான அவற்றின் குட்டிகளும் கொல்லப்படுவதினின்று விதிவிலக்கு அளிக்கப்படுகிறது.

சேவல்கள் விதையடிக்கப்படக் கூடாது.

வைக்கோல் அதிலுள்ள உயிர்ராசிகளுடன் எரிக்கப்படக் கூடாது.

திட்டமிட்ட முறையிலோ அல்லது உயிர்ப் பிராணிகளை அழிக்கும் நோக்கத்துடனோ காடுகளைச் சுட்டெரிக்கக்கூடாது.

ஓர் உயிருள்ள ஜீவன் வாழ்வதற்காக இன்னோர் உயிருள்ள ஜீவனை அழிக்கக்கூடாது. மூன்று பருவகாலப் பௌர்ணமிகளில் ஒவ்வொன்றிலும் திஷ்ய (டிசம்பர் - ஜனவரி) மாதத்தின் பௌர்ணமியிலும் ஒவ்வொரு சந்தர்ப்பத்திலும் மூன்று நாட்களில் அதாவது முதல் பட்சத்தின் பதினான்காவது,

பதினைந்தாவது நாட்களிலும், இரண்டாவது பட்சத்தின் முதல்நாளிலும், அதேபோன்று ஆண்டு முழுவதும் முதல் நாட்களிலும் மீன்களைக் கொல்வதோ, விற்பனை செய்வதோ கூடாது.

இதே நாட்களில் யானைக் காப்பிடங்களையோ, மீன் வளர்ப்புக் குளங்களையோ, இதர விலங்கு வகைகளின் காப்பிடங்களையோ நாசம் செய்யக்கூடாது.

ஒவ்வொரு பட்சத்திலும் எட்டாவது, பதினான்காவது பதினைந்தாவது நாட்களிலும், அவ்வாறே திஷ்ய, புனர்வச தினங்களிலும், விழாநாட்களிலும் காளைகளுக்கு விதையடிப்பு நடைபெறக்கூடாது; அதேபோன்று ஆண் வெள்ளாடுகள், செம்மறியாடுகள், ஆண்பன்றிகள், மற்றும் விதையடிப்புக்குரிய இதர விலங்குகளுக்கு இந்த நாட்களில் விதையடிப்பு மேற்கொள்ளப்படலாகாது.

திஷ்ய, புனர்வச நாட்களிலும், பௌர்ணமி நாட்களிலும், பௌர்ணமியைத் தொடர்ந்த இரு வாரங்களிலும் குதிரைகளுக்கோ, எருதுகளுக்கோ சூடுபோடக்கூடாது.

புனிதப்பணிகளுக்கென என்னை அர்ப்பணித்துக் கொண்ட இருபத்தாறாம் ஆண்டுவிழாவரை இருபத்தைந்து முறை சிறைக் கைதிகளை விடுதலை செய்திருக்கிறேன்.''

அசோகரது சட்டங்கள் இத்தகையவை.

III

இனி மனுவுக்கு வருவோம். இறைச்சி உண்பது சம்பந்தமாக அவருடைய சட்டங்களில் பின்கண்டவை அடங்கியுள்ளன:

V.11. கீழ்க்கண்டவற்றைத் தவிர்க்க வேண்டும்: மாமிச பட்சிணிகளான சகலவகையான பறவைகள், கிராமப்புறங்களில் வாழும் பறவைகள், உண்பதற்கு விசேடமாக அனுமதிக்கப்படாத ஒற்றைக்குளம்பு கொண்ட விலங்குகள், டித்பா (பர்ரா), ஜகானா.

V.12. சிட்டுக்குருவி, பிலாவா, அன்னம், வீட்டு வாத்து, கிராமத்து சேவல், சரசா நாரை, ராக்குதல், மரங்கொத்தி, கிளி, ஸ்டார்லிங்.

V.13. அலகுகளால் கொத்தி இரை உண்பவை, தோலிழைகள் நகங்கள் கொண்ட பறவைகள், கோயஸ்தி, உகிர் நகங் களைப் பயன்படுத்திப் பிறாண்டுபவை, மேலிருந்து பாய்ந்து மீனைக் கொத்தித் தின்பவை, இறைச்சிக் கொட்டிலிலிருந்து வாங்கப்பட்ட மாமிசம், உலர்த்தப் பட்ட இறைச்சி.

V.14. பாகா மற்றும் பலாகா கொக்கு, அண்டங்காக்கை, மீன் உண்ணும் காங்கர்தகா (விலங்குகள்), கிராமப்புறப் பன்றிகள், எல்லா வகையான மீன்கள்.

V.15. எந்த விலங்குகளின் இறைச்சியையும் சாப்பிடுபவன். அந்தக் குறிப்பிட்ட உயிரினத்தின் இறைச்சியை உண் பவன் என அழைக்கப்படுவான்; ஆனால் மீன் சாப்பிடு பவனோ எல்லா வகையான இறைச்சியையும் சாப்பிடு பவனாகிறான்; எனவே அவன் மீனைத் தவிர்க்க வேண்டும்.

V.16. எனினும் தெய்வங்களுக்கோ, மூதாதையர்களுக்கோ திருப்படையல் செய்யப்பட்ட பாதைன் என்னும் மீனை யும், ரோஹிதா எனப்படும் மீனையும் சாப்பிடலாம்; இவ் விதமே ரகிவாஸ், சிம்ஹதுந்தாஸ், சாசல்காஸ் ஆகிய மீன்களை எல்லாச் சந்தர்ப்பங்களிலும் உண்ணலாம்.

V.17. சாப்பிடக்கூடிய பிராணிகள் என்ற வகையைச் சேர்ந்த வையாயினும் கூட்டமாக வாழாத அல்லது இனம் தெரி யாத விலங்குகளையும் பறவைகளையும், ஐந்து விரல்கள் கொண்ட விலங்குகளையும் உண்ணலாகாது.

V.18. முள்ளம்பன்றி, முள்ளெலி, உடும்பு, காண்டாமிருகம், ஆமை, முயல் போன்றவை சாப்பிடுதற்குரியவை; இதே போன்று ஒட்டகங்கள் தவிர வீட்டில் வைத்து வளர்க்கப் படுபவையும் ஒரு தாடையில் பற்கள் கொண்டவையு மான விலங்குகளை உண்ணலாம்.''

IV

இவைதாம் விலங்குகள் படுகொலை செய்வது குறித்த அசோகரதும் மனுவினதும் சட்டங்கள். எனினும் இங்கு நமது புராதன அக்கறைக்குரிய ஜீவன் பசு. இதுகுறித்த அசோகரின் சட்டங் களைப் பரிசீலித்துப் பார்க்கும்போது ஒரு கேள்வி எழுகிறது: பசு

கொல்லப்படுவதை அவர் தடைசெய்தாரா? இந்தப் பிரச்சினையில் கருத்துவேறுபாடு நிலவுவதாகத் தோன்றுகிறது. பசு படுகொலை செய்யப்படுவதை அசோகர் தடைசெய்யவில்லை என்று பேரா சிரியர் வின்சென்ட் ஸ்மித் அபிப்பிராயம் தெரிவித்து இருக்கிறார். இந்த விஷயத்தில் அசோகரின் சட்டம் பற்றிக் கருத்துத் தெரிவிக்கை யில் பேராசிரியர் ஸ்மித் கூறுவதாவது:[1]

> ''பசுவதையை அசோகரின் சட்டங்கள் தடைசெய்யவில்லை என்பது இங்கு குறிப்பிடத்தக்கது. அது சட்டபூர்வமானதாக தொடர்ந்து நடைமுறையில் இருந்து வந்தது தெளிவாகிறது.''

ஆனால் பேராசிரியர் ராதாகுமுத் முகர்ஜி இது விஷயத் தில் பேராசிரியர் ஸ்மித்தின் கருத்திலிருந்து மாறுபடுகிறார். பசு வதையை அசோகர் தடைசெய்தார் என்று அவர் திட்டவட்ட மாகக் கூறுகிறார்[2]. தூபிகல்வெட்டு Vஐ இதற்கு அவர் ஆதாரமாகக் கொள்கிறார்; கொல்லப்படுவதிலிருந்து எல்லா நான்கு கால் பிராணிகளுக்கும் விதிவிலக்கு அளிக்கப்பட்டிருக்கும் விதியைச் சுட்டிக்காட்டி, இந்த விதியின் பிரகாரம் கொல்லப்படுவதிலிருந்து பசுவுக்கும் விதிவிலக்கு அளிக்கப்பட்டிருப்பதாக வாதிடுகிறார். ஆனால் கல்வெட்டிலுள்ள வாசகத்தை இது சரியானபடி புரிந்து கொண்டதாக ஆகாது. ஏனென்றால் கல்வெட்டிலுள்ள வாசகம் ஒரு வரையறைக்குட்பட்ட பொருளுடைய வாசகமாகும். அது எல்லா நான்குகால் பிராணிகளையும் குறிப்பிடவில்லை; மாறாக, **'பயன்படாத அல்லது உண்பதற்கு அருகதையற்ற'** நான்கு கால் பிராணிகளையே அது குறிப்பிடுகிறது. அவ்வகையில் பார்க்கும் போது பசுவை பயன்படாத அல்லது உண்பதற்கு அருகதையற்ற நான்கு கால்பிராணி என்று கூறமுடியாது. எனவே, பசுவதையை அசோகர் தடைசெய்யவில்லை என்று பேராசிரியர் வின்சென்ட் ஸ்மித் கூறுவது சரியானது என்றே தோன்றுகிறது. அசோகர் காலத்தில் பசு இறைச்சி சாப்பிடப்படவில்லை. எனவே அசோகரின் தடைக்கு இதுவும் உள்ளாகிறது என்று கூறி இந்த இக்கட்டிலிருந்து மீளப் பேராசிரியர் முகர்ஜி முயல்கிறார். அவரது இந்தக் கருத்து முற்றிலும் பொருளற்றது. ஏனென்றால் அச்சமயம் சகல வகுப்பினர்களாலும் விரும்பி சாப்பிடப்பட்ட பிராணி பசு என்பதில் எள்ளளவும் ஐய மில்லை.

---

1. ஸ்மித் - அசோகர், பக். 58
2. முகர்ஜி - அசோகர், பக். 21, 181, 184.

பேராசிரியர் முகர்ஜி செய்திருப்பது போன்று, இந்தக் கல்வெட்டின் வாசகத்துக்கு வலிந்துபொருள்கொள்வதும், பசுவதை யைத் தடைசெய்வது தமது கடமை என்கிற ரீதியில் அசோகர் அதைத் தடைசெய்திருப்பதாகப் படம்பிடித்துக் காட்ட முயல்வதும் முற்றிலும் அவசியமற்றதாகும். பசுவிடம் அசோகருக்குக் குறிப் பிட்ட அக்கறை ஏதும் இல்லை; படுகொலையிலிருந்து அதனைப் பாதுகாக்க அவர் எவ்வகையிலும் கடமைப்பட்டிருக்கவும் இல்லை. எல்லா மனித ஜீவன்களின், அதேபோன்று சகலஉயிர்ப்பிராணி களின் வாழ்வின் புனிதத்தில் அசோகர் அக்கறை கொண்டிருந்தார். அவசியமில்லாமல் எந்த உயிரையும் பறிப்பதைத் தடைசெய்வது தமது கடமை என அசோகர் உணர்ந்திருந்தார். எனவேதான் வேள்வி களில் உயிர்ப்பலியிடுவதை அவர் தடைசெய்தார்; இது அவசிய மற்றது என்று கருதினார்; இதேபோன்று பயன்படாத, சாப்பிடுவதற்கு அருகதையற்ற விலங்குகளைக் கொல்வதையும் அவர் தடைசெய்தார்: ஏனென்றால் இதனைக் காரணமற்றதாகவும் அவசியமற்றதாகவும் எண்ணினார். அவர் குறிப்பாக பசுவதையைத் தடைசெய்யவில்லை என்பதைக் கொண்டு புத்த மதத்தை அவர் எப்படி ஆதரிக்கமுடியும் என்று குற்றம் சாட்ட முடியாது.

அடுத்து, இனி மனு விஷயத்துக்கு வருவோம். பசு கொல்லப் படுவதை அவரும் தடை செய்யவில்லை. மாறாக, சில சந்தர்ப்பங் களில் பசுவின் இறைச்சியைச் சாப்பிடுவது அவசியம் என்று வலியுறுத்தினார்.

அப்படியானால் பிராமணரல்லாதோர் மாட்டிறைச்சி சாப் பிடுவதை ஏன் கைவிட்டார்கள்? அவர்கள் இவ்வாறு செய்வதற்கு வெளிப்படையான காரணம் ஏதும் இருப்பதாகத் தெரியவில்லை. எனினும் இதற்கு ஏதேனும் காரணம் இருந்தாகவேண்டும். இது விஷயத்தில் பிராமணர்களைப் பின்பற்றவேண்டும் என்ற ஆர்வமே மாட்டிறைச்சி சாப்பிடுவதைப் பிராமணரல்லாதோர் கைவிட்டதற்குக் காரணம் என எனக்குத் தோன்றுகிறது. இது ஒருபுதுமையான கோட் பாடாகத் தோன்றக்கூடும். ஆனால் இது காரியசாத்தியமற்ற கோட் பாடல்ல. பிரெஞ்சு ஆசிரியர் காபிரியேல் டார்டே குறிப்பிட்டது போல் மேல்தட்டு வகுப்பினரின் பழக்கவழக்கங்களை கீழ்த்தட்டு வகுப்பினர் பின்பற்றுவதன் மூலமே ஒரு சமுதாயத்தில் கலாசாரம் பரவுகிறது. இந்தப் போலி செய்யும் பழக்கம் ஓர் இயற்கை விதி யாந்திரிகமாக செயல்படுவது போன்று அத்தனை சர்வசாதாரணமாக நடைபெறுகிறது. காபிரியேல் டார்டே போலி செய்யும் நடைமுறை

களைப் பற்றி இங்கு விவரிக்கிறார். கீழே உள்ள வகுப்பினர் எப் போதுமே மேலே உள்ள வகுப்பினைரைப் பின்பற்றுவது இந்த நடை முறைகளில் ஒன்று. இது மிக சர்வசாதாரணமாக நடைபெறுவதால், இந்த முறைமை சரிதானா என்று எவரும் ஆட்சேபம் எழுப்புவ தில்லை.

தங்களைவிட உயர்ந்தவர்கள் எனக் கருதும் பிராமணர்களைப் பல விஷயங்களில் பின்பற்றும் பிராமணரல்லாதோரின் பழக்கமே பசுவழிபாடு பரவுவதற்கும், மாட்டிறைச்சி உண்பதை அவர்கள் நிறுத்துவதற்கும் காரணமாக இருந்திருப்பதைக் காண்கிறோம். மேலும் பசு ஆராதனைக்கு ஆதரவாக பிராமணர்கள் விரிவான பிரசாரம் மேற்கொண்டதும் ஒரு காரணமாகும். காயத்ரி புராணம் என்பது இத்தகைய பிரசார சாதனங்களில் ஒன்று. எனினும் மற்றவர் களைப் போலிசெய்யும், பின்பற்றும் இயல்பே ஆரம்பத்தில் இதற்குக் காரணமாக இருந்தது என்பதை மறுக்கமுடியாது. இது இங்கு மற்றொரு கேள்வியை எழுப்புகிறது: பிராமணர்கள் மாட் டிறைச்சி சாப்பிடுவதை ஏன் நிறுத்தினார்கள்?



இயல் 13

பிராமணர்கள் காய்கறி உணவு உண்பவர்களாக ஏன் மாறினார்கள்?

I

பிராமணரல்லாதோரிடையே ஒரு புரட்சி ஏற்பட்டது என்பது தெள்ளத் தெளிவு. மாட்டிறைச்சி சாப்பிடுபவர்களாக இருந்து அதனைச் சாப்பிடாதவர்களாக மாறியது உண்மையிலேயே ஒரு புரட்சி என்பதில் ஐயமில்லை. ஆனால் பிராமணரல்லாதோர் ஒரு புரட்சியைத்தான் செய்தார்கள்: பிராமணர்களோ இரண்டு புரட்சி யைச் செய்தார்கள். அவர்கள் பசு இறைச்சி சாப்பிடுவதைக் கைவிட்டது ஒருபுரட்சி; அதே சமயம், காய்கறி உணவு உண்பவர் களாக மாறியது மற்றொரு புரட்சி.

இது ஒரு புரட்சியே என்பதில் எள்ளளவும் ஐயமில்லை. ஏனென்றால் முந்தைய இயல்களில் நாம் சுட்டிக்காட்டிருப்பது போல், பிராமணர்கள் மிகப்பெருமளவில் மாட்டிறைச்சி சாப்பிடு பவர்களாக இருந்துவந்த ஒரு காலம் இருந்தது. அச்சமயம் பிராமண ரல்லாதோரும் மாட்டிறைச்சி சாப்பிடுபவர்களாகத்தான் இருந்து வந்தார்கள். ஆனால் நாள்தோறும் அதனைச் சாப்பிடக்கூடிய நிலையில் அவர்கள் இல்லை. பசு விலை அதிகமுள்ள பிராணி; உணவுக்காக அதனை அடிக்கடி கொல்லும் நிலையில் பிராமண ரல்லாதோர் இல்லை; இது அவர்களது சக்திக்குப் பெரிதும் அப்பாற் பட்டதாக இருந்தது. சமயக் கடமையின் பொருட்டோ அல்லது ஏதேனும் ஒரு தெய்வத்தைச் சாந்தப்படுத்தும் பொருட்டோதான் விசேட சமயங்களில் அவர்கள் பசுக்களைப் பலியிடமுடிந்தது. ஆனால் பிராமணர்கள் விஷயம் அப்படியல்ல. ஆனால் அவன் புரோகிதனாக இருந்தான். சமயச் சடங்குகள் அளவுக்கு மீறி நடைபெற்று வந்த காலம் அது. இதனால் பசு பலியிடப்படாத நாளோ அது சம்பந்தப் பட்ட சடங்குகளைச் செய்வதற்கு யாரேனும் பிராமணனல்லாத வனால் ஒரு பிராமணன் அழைக்கப்படாத நாளோ இல்லை என லாம். இதனால் பிராமணனுக்கு ஒவ்வொரு நாளும் மாட்டிறைச்சி விருந்து நாள்தான். இதன்காரணமாக அந்நாட்களில் பிராமணர்கள் மிக அதிகமாக மாட்டிறைச்சி சாப்பிடுபவர்களாக இருந்துவந்தனர். பிராமணர்கள் நடத்திய யாகங்கள் யக்ஞங்கள் என்பவை மதத்தின்

பெயரால் வாயில்லாப் பிராணிகளைப் படுகொலை செய்யும் கொடிய பழிபாவச் செயல்களாகவே இருந்தன; மாட்டிறைச்சிமீது தங்களுக் குள்ள தணியாத ஆசையை மூடிமறைக்க அவர்கள் செய்த சமயச் சடங்குகள் கொஞ்ச நஞ்சமல்ல. ஒரு யாகத்தில் மிருகங்களை ஈவு இரக்கமின்றிக் கொல்லும் படாடோபமான சமயச்சடங்குகளைப் பற்றி ஆத்ரேய பிராமணத்திலிருந்து ஓரளவு தெரிந்து கொள்ளலாம்.

விலங்குகளைப் பலியிடுவதற்கு முன்னர் சில சமயச்சடங்கு கள் நடத்தப்படுகின்றன; நீண்டநேரம் ஏதேதோ மந்திரங்கள் ஓதப் படுகின்றன. இவற்றை எல்லாம் இங்கு விரிவாக வருணிப்பதற்கு இடமில்லை. உயிர்ப் பலி கொடுப்பதன் பிரதான அம்சங்களை இங்கு கூறினால் போதுமானது. யூபம் எனும் வேள்வித் தம்பத்தை நடுவதுடன் சடங்கு ஆரம்பமாகிறது. எந்த ஒரு விலங்கையும் பலி யிடுவதற்கு முன்னர் அது இந்த வேள்வித் தூணில் கட்டப்படு கிறது. ஆத்ரேய பிராமணம் இந்தக் கம்பத்தின் அவசியத்தைப் பற்றி விவரித்து விட்டு, அதன் தாத்பரியம் என்ன என்பதை பின்வருமாறு எடுத்துரைக்கிறது:

> ''இந்த யூபம் ஓர் ஆயுதம். அதன் முனை எட்டுக் கூரிய விளிம்பு களைக் கொண்டதாக இருக்கவேண்டும். ஏனென்றால் ஓர் ஆயுதம் (அல்லது இரும்பு குறுந்தடி) எட்டு கூரிய விளிம்பு களைக் கொண்டிருக்கும். இதைக் கொண்டு தாக்கினால் பகைவன் இறந்துவிடுவான். வேள்வி செய்பவன் யாரை ஒழித்துக் கட்டவேண்டுமோ அவனைத் தீர்த்துக்கட்ட இந்த ஆயுதம் பயன்படுகிறது. ஒரு பகைவனை அழிப்பதற்குத் தயாராக இந்த யூபம் ஓர் ஆயுதமாக நடப்பட்டிருக்கிறது. எனவே, பலியிடுபவனது பகைவன் எவனாவது அந்தச் சடங்கு களுக்கு வந்திருந்தால் இத்தகைய யூபத்தை பார்க்கும்போது அவனுக்குத் தீங்குதான் நேரிடும்.''

வேள்வி செய்பவன் அந்த வேள்வியின் மூலம் எத்தகைய நோக்கங்களை நிறைவேற்றிக் கொள்ள விரும்புகிறானோ, அவற்றைப் பொறுத்து யூபத்தைத் தயாரிப்பதற்கான மரமும் தேர்ந்தெடுக்கப் படும். இது குறித்து ஆத்ரேய பிராமணம் கூறுவதாவது:

> ''சுவர்க்கலோகம் செல்ல விரும்புபவன் தனது யூபத்தை கருங்காலி மரத்தைக் கொண்டு, தயாரிக்கவேண்டும். ஏனென் றால் கருங்காலி மரத்தாலான யூபத்தைக் கொண்டுதான்

தேவர்கள் விண்ணுலகத்தை வெற்றிகொண்டனர். இதே போன்று, வேள்வி செய்வோரும் கருங்காலி மரத்தைக் கொண்டு செய்யப்பட்ட யூபத்தால் உம்பருலகத்தை வெற்றி கொள்கின்றனர்.

''அறுசுவை உண்டிகளை உண்டு நன்கு கொழுக்க விரும்பு பவன் தனது யூபத்தை வில்வ மரத்தால் செய்துகொள்ள வேண்டும். ஏனென்றால் வில்வமரம் ஆண்டுதோறும் பூத்துக் காய்த்துப் பழங்களைத் தருகிறது; இது செழுமையின் சின்னம்; ஆணிவேர் முதல் உச்சிக் கிளைகள் வரை வருடந்தோறும் இம்மரம் வளர்ந்துகொண்டே செல்லுகிறது; எனவே இது வளமையின் அறிகுறியாகும். இதை அறிந்தவன் தனது யூபத்தை வில்வ மரத்தால் செய்து, தனது குழந்தைகளையும் கால்நடை களையும் கொழுக்க வைக்கிறான்.

''வில்வ மரத்தால் செய்யப்பட்ட யூபத்தைப் பொறுத்தவரை யில் மற்றொரு விஷயத்தையும் குறிப்பிடவேண்டும். வில்வ மரத்தை 'ஒளிமிக்க' மரம் என்று கூறுகிறார்கள். இத்தகைய அறிவொளி படைத்தவன் தன்னுடைய மக்களிடையே 'ஒளி மிக்கவனாக', மிகவும் சிறப்பு வாய்ந்தவனாகத் திகழ்கிறான்.

''அழகையும் தெய்வீக ஞானத்தையும் பெறவிரும்புவன் தனது யூபத்தை பலாமரத்தைக் கொண்டு செய்துகொள்ள வேண்டும். பலாமரம் வனப்பும் புனிதமும் மிக்க மரங்களில் ஒன்றாகக் கருதப்படுகிறது. இத்தகைய ஞானம் படைத்தவன் தனது யூபத்தை பலா மரத்தால் உருவாக்கிக்கொண்டு, எழில்மிக்க வனாகிறான், தெய்வீக ஞானத்தை எய்துகிறான்.

''பலா மரத்தால் செய்யப்பட்ட யூபத்தைப்பற்றிக் கூறும் போது, மற்றொரு விஷயத்தையும் குறிப்பிடவேண்டும். அதாவது பலா மரத்தை அனைத்து மரங்களின் கருப்பை எனலாம். எனவேதான் எந்த ஒரு மரத்தின் இலையையும் பலாஅம்சம் எனக் குறிப்பிடுகின்றனர். இந்த உண்மையை அறிந்தவன் எல்லா மரங்களிலிருந்தும் என்ன விரும்புகிறானோ அவற்றைப் பெறுகிறான்.''[1]

1. ஆத்ரேய பிராமணம் II பக். 72-74

இதனைத் தொடர்ந்து வேள்வித் தம்பத்துக்கு அபிஷேகம் செய்யும் பணி நடைபெறுகிறது.[1]

''அத்துவரியு (யாகப்புரோகிதன்) யாகம் செய்பவனிடம் பின்வருமாறு கூறுகிறான்: ''இப்போது வேள்வித்தூணுக்கு (யூபம்) நாம் அபிஷேகம் செய்கிறோம்; இதற்கான மந்திரத்தை ஜெபிப்பாயாக.'' இதன்பேரில், யாகம் செய்பவன் பின்வருமாறு மந்திரம் ஓதுகிறான். ''அம்ஜந்தி த்வம் அத்துவரே'' (3.8.1) அதாவது'' ஓ விருட்சமே! யாகப்புரோகிதர்கள் தெய்வீகத் தேன் (வெண்ணெய்) கொண்டு உனக்கு அபிஷேகம் செய்கிறார்கள். நீ இங்கே நின்று கொண்டிருந்தாலும் சரி, உன் அன்னையின் (பூமியின்) மடியில் படுத்திருந்தாலும் சரி எங்களுக்கு செல்வ வளத்தை வழங்குவாயாக.'' ''தெய்வீகத்தேன்'' என்பது இங்கு உருகிய வெண்ணெய்யையே குறிக்கிறது. இதைக் கொண்டுதான் யூபத்துக்கு புரோகிதர்கள் அபிஷேகம் செய்கிறார்கள். (இந்த சுலோகத்தின் பாதியாக) ''எங்களுக்கு வழங்குவாயாக''' என்பது ''நீ நின்றிருந்தாலும் படுத்திருந்தாலும் எங்களுக்கு இன்னலம் அருள்வாயாக'' என்பதைக் குறிக்கிறது.

(யாகம் செய்பவர் மீண்டும் மந்திரம் ஜெபிக்கிறார்:)

''ஜதோ ஜயதே சுதினத்வே'' .(3.8.5) அதாவது ''பிறந்த பிறகு, தனது வாழ்க்கையின் முக்கியமான கட்டத்தில், நிலையற்ற மனிதர்களின் வேள்விக்கு சேவை செய்யும் பொருட்டு அவன் வளர்ந்துவருகிறான்; விவேகமிக்கவர்கள் அவனை(யூபம்) திறமையுடன் அலங்கரிப்பதில் முனைந்து ஈடுபட்டிருக்கின்றனர். ஆண்டவனின் ஆற்றல்மிக்க தூதுவனான அவன் உரத்துக் குரல் எழுப்புகிறான் (தெய்வங்களுக்குக் கேட்கும் பொருட்டு.)'' அவன் (யூபம்) ஜடா அதாவது பிறந்தவன் என்று அழைக்கப்படுகிறான்; ஏனென்றால் (இந்த சுலோகத்தின் கால் பகுதியைப் பாராயணம் செய்ததால்) பிறந்தவன் அவன். வர்த்தமானன் என்னும் சொல்லுக்கு வளர்ந்துவருபவன் என்று பொருள்; இவ்வாறு அவனை (யூபத்தை) வளரச் செய்கிறார்கள். புனந்தி என்றால் தூய்மைப்படுத்துதல், அலங்கரித்தல் என்று அர்த்தம். இவ்வகையில் அவனைச் சுத்தப்படுத்துகின்றனர். ''அவன் ஆற்றல்மிக்க தூதுவன் என்ற சொற்கள்'' தான் இருப்பதை அவன் (யூபம்) தெய்வங்களுக்குப் பறைசாற்றுகிறான் என்பதைக் குறிக்கின்றன.

---

1. *ஆத்ரேய பிராமணம் (மார்ட்டின் ஹாக்)* II *பக். 84-86.*

யாகம் செய்பவன் யாகத் தூணைப் புனிதப்படுத்தும் பணியை ''யுவ சுவாச பரிவித'' (3.8.4) என்னும் சுலோகத்தைக் கூறி முடிக் கிறான். இதன் பொருள்: ''இழைக்கச்சை அணிந்த இளைஞன் வந்து விட்டான்; என்றும் வளரும் (எல்லா மரங்களை விடவும்) அவன் நேர்த்தியாக இருக்கிறான். விவேகமிக்க புரோகிதர்கள் அவனை ஏற்றிப்போற்றிப் புகழ்கின்றனர்.'' இழைக்கச்சை அணிந்த இளைஞன் உயிர்மூச்சு (ஆன்மா), உடலின் பல்வேறு உறுப்புகளால் அது மூடப் பட்டிருக்கிறது. ''அவன் நேர்த்தியாக இருக்கிறான் என்னும் வாசகம் அவன் (யூபம்) இந்த மந்திரத்தின் மூலம் மேன்மேலும் மேன்மை மிக்கவனாக, வனப்புமிக்கவனாக, ஒப்புவமையற்றவனாக ஆகி விடுகிறான் என்ற பொருளையே இங்கு குறிக்கிறது.''

அடுத்தபடியாக, பலியிடப்பட இருக்கும் விலங்கைச் சுற்றி லும் நெருப்பு எடுத்துச்செல்லப்படும் சடங்கு நடைபெறுகிறது. இது சம்பந்தமாக ஆத்ரேய பிராமணம் பின்வருமாறு கூறுகிறது:[1]

> ''விலங்கைச் சுற்றிலும் நெருப்பு எடுத்துச் செல்லப்படும் போது, 'உங்கள் மந்திரங்களை ஓதுங்கள்' என்று யாகம் நடத்து பவனிடம் புரோகிதன் கூறுகிறான். இதன்பேரில், யாகம் செய்பவன் அக்னியை முன்னிலைப்படுத்தி காயத்ரி சீர்தளை யில் பின்வரும் மூன்று சுலோகங்களைக் கூறுகிறான். 1. அக்னி ஹோதா ந அத்வரே (4.15.1-3) அதாவது வேள்விகளின் தெய்வ மான அக்னி ஒரு புரவியைப்போன்று சுற்றிலும் கொண்டு செல்லப்படுகிறான். 2. ஒரு தேர்ப்பாகன் போல் அக்னி பலிப் பிராணியை மும்முறை கடந்து செல்லுகிறான். 3. உணவு வகைகளின் தலைவனும், சகலவற்றையும் பார்ப்பவனுமான அக்னி படையல் பொருள்களைச் சுற்றிப் பார்த்துவிட்டு, யாகம் செய்பவனுக்கு செல்வ வளங்களை வாரி வழங்குகிறான்.
>
> ''பலிப் பிராணியைச் சுற்றிலும் நெருப்பு எடுத்துச் செல்லப் படும்போது, யாகம் செய்பவனுக்கு அக்னி அவனது சொந்த தேவதை மூலம் வளமிக்க வாழ்வு அளிக்கிறான். 'புரவியைப் போன்று அவன் கொண்டு செல்லப்படுகிறான்' என்பதற்கு அவர்கள் அவனை ஒரு குதிரையாக நினைத்து சுற்றிலும்

1. ஆத்ரேய பிராமணம் (மார்ட்டின் ஹாக்) II - பக். 84-86.

கொண்டு செல்லுகின்றனர் என்று பொருள். ஒரு தேர்ப்பாகன் போல் அக்னி பலிப் பிராணியை மும்முறை கடந்து செல்லு கிறான் என்பதற்கு அவன் பலிப்பிராணியைச் சுற்றிலும் விரைந்து செல்லுகிறான் என்று அர்த்தம். அவன் வாஜபதி என அழைக்கப்படுகிறான்; ஏனென்றால் பல்வேறு உணவு வகைளுக்கு அவன் அதிபதியாக இருக்கிறான்.

''**அத்துவர்யு கூறுகிறான்:** யாகம் செய்பவரே! தெய்வங் களுக்கு மேலும் படையல்களை நிவேதனம் செய்ய ஏற்பாடு செய்யுங்கள்.

''**யாகம் நடத்துபவன் கூறுகிறான்:** (பலிப்பிராணியை வெட்டு பவர்களிடம்) தேவதைகளே, நீவிர் உங்கள் பணியைத் தொடங்கலாம், மானுடர்களே நீங்கள் உங்கள் பணியை ஆரம் பிக்கலாம் அதாவது பலிப்பிராணியை வெட்டும்படி தேவதை களையும் மனிதர்களையும் அவன் கேட்டுக்கொள்கிறான்.

அப்படியானால் விலங்குகளைக் கொல்வதற்கான கருவிகளை இங்கு கொண்டுவாருங்கள்.

விலங்குதான் படையல், யாருக்காக அது பலியிடப்படுகிறதோ அவன்தான் அந்தப்படையலுக்கு உரியவன். இவ்வாறு யாகம் செய்பவன் தனது சொந்தப்படையல் மூலம் பலிப்பொருளை ஏற்பவனை பலனடையச் செய்கிறான். எனவே, இந்த அடிப் படையில் பார்க்கும்போது, விலங்கு எந்தத் தேவதைக்குப் பலியாகத் தரப்படுகிறதோ அந்த தேவதைதான் அப்படைய லுக்கு உரிய தேவதை. விலங்கு ஒரே ஒரு தேவதைக்கு மட்டும் பலியிடப்படுமாயின் புரோகிதன் மேதபதயே எனக் கூற வேண்டும். அதாவது ''படையலுக்கு அதிபதி'' (ஒருமையில்) என்று இதற்குப் பொருள்; இரண்டு தேவதைள் இருக்கு மானால் 'படையலின் இரு அதிபதிகள்' என்று இருமையில் கூறவேண்டும்; பல தேவதைகள் இருக்குமாயின் 'படையலின் அதிபதிகள்' என்று பன்மையில் கூறவேண்டும். இதுதான் நிர்ணயிக்கப்பட்ட விதிமுறை.

நீவிர் அவனுக்கு நெருப்பைக் கொண்டு வாருங்கள்! பலி யிடப்படுவதற்கு விலங்கு கொண்டு செல்லப்படும்போது, தான் சாகப்போவதை அது தெரிந்துகொண்டது. அது தெய்வங்

களிடம் செல்லுவதற்கு விரும்பாதபோது தெய்வங்கள் அத னிடம் பின்வருமாறு கூறின: "வா, உன்னை சுவர்க்கலோகத் துக்கு அழைத்துச் செல்கிறோம்." விலங்கு இதற்கு சம்மதம் தெரிவித்துவிட்டுப் பின்கண்டபடி கூறிற்று: "உங்களில் ஒருவர் எனக்கு முன்னால் செல்லவேண்டும்." தெய்வங்களும் இதற்கு இணங்கின. அக்னி முன்னால் சென்றது; பலிப் பிராணி அதனைப் பின்தொடர்ந்து சென்றது. இவ்வாறு விலங்குக்கு முன்னால் நெருப்பு (அக்னி) எடுத்துச் செல்லப்பட்டது.

***புனிதப் புல்லை முன்னால் விரித்துப்போடுங்கள்!** அந்த விலங்கு புல்பூண்டைக் கொண்டுதான் உயிர் வாழ்கிறது. யாகம் நடத்துபவன் அந்த விலங்குக்கு வயிறார தீனி போடுகிறான்.*

விலங்கைச் சுற்றிலும் நெருப்பு கொண்டு செல்லும் சடங்கு முடிந்ததும் பலியிடுவதற்காக விலங்கை அர்ச்சகர்களிடம் ஒப்படைக் கும் நேரம் வருகிறது. பலியிடுவதற்கு விலங்கை யார் அர்ப்பணிப்பது? இது சம்பந்தமாக ஆத்ரேய பிராமணம் கூறுவதாவது:

***"தாய், தந்தை, சகோதரன், சகோதரி, நண்பன், தோழர்கள் ஆகியோர் இந்த விலங்கைப் பலியிடுவதற்கு அளிக்க வேண்டும்.** இவ்வாறு கூறப்பட்டதும் அவர்கள் விலங்கு களைப் பிடிக்கிறார்கள். அதன் உறவினர்கள் (பெற்றோர்கள் போன்றோர்) அனைவராலும் அது கைவிடப்படுவதை இது குறிக்கிறது."[1]*

இதனைப் படிக்கும்போது, பலியிடுவதற்கு விலங்கை ஒப்படைப்பதில் ஏறத்தாழ எல்லோருமே ஏன் சேர்ந்து கொள்ள வேண்டும் என்று வியப்படையலாம். இதற்கான காரணம் வெளிப் படையானது. யாகத்தை முன்னின்று நடத்திக் கொடுப்பதில் மொத்தம் பதினேழு பிராமணப் புரோகிதர்கள் பங்குகொள்ள உரிமை பெற்றிருக்கிறார்கள். விலங்கின் செத்த உடல்முழுவதும் தங்களுக்குக் கிடைக்கவேண்டும் என்று அவர்கள் விரும்புவது இயல்பே.[2] உடல் முழுவதும் அவர்களுக்கு கிடைத்தாலொழிய

---

1. ஆத்ரேய பிராமணம் (மார்ட்டின் ஹாக்) II பக். 86.

2. கொல்லப்பட்ட விலங்கின் உடல் முழுவதையுமே பிராமணர்கள் எடுத்துக் கொள்கின் றனர். யாகம் செய்பவருக்கும் அவருடைய மனைவிக்கும் தலா ஒரு கால் மட்டுமே தரப்படுகிறது.

பதினேழு புரோகிதர்களுக்கும் போதிய அளவு பங்கு கிடைப்பது சாத்தியமல்ல. இதில் பங்குகோரக்கூடிய இதரர்கள் எல்லோரும் விலக்கப்பட்டாலொழிய பிராமணர்கள் அந்த விலங்கின் உடல்மீது சட்டப்படி உரிமை கொண்டாடமுடியாது. இதனால்தான் யாகம் செய்பவரின் தோழர்கூட அந்த விலங்கைப் படையல் அளிப்பதில் பங்கு கொள்ளும்படி செய்யப்படுகிறார்.

அடுத்து விலங்கை கொல்லும் கட்டம் வருகிறது. அதனை எவ்விதம், எந்த முறையில் கொல்லவேண்டும் என்பதை ஆத்ரேய பிராமணம் மிக விரிவாகக் கூறுகிறது. அதன் கட்டளைகள் வருமாறு:[1]

> "அதன் கால்களை வடக்கு நோக்கித் திருப்பி வையுங்கள்! அதன் கண்ணை கதிரவனுக்கும், அதன்மூச்சை காற்றுக்கும், அதன் உயிரை வளி மண்டலத்துக்கும், அதன் செவிப்புலனை திசைகளுக்கும், அதன் உடலை மண்ணுக்கும் அர்ப்பணியுங்கள். யாகம் நடத்துபவன் இவ்விதம் அதனை இந்த உலகங்களுடன் பிணைக்கிறான்.
>
> முழுத்தோலையும் (வெட்டாமல்) உரித்தெடுக்கவும். கொப்பூழை அறுத்தெடுப்பதற்கு முன்னர் குடலுடன் இரைப்பையை அப்படியே வெளியே எடுக்கவும். அதன் வாயை இறுகமூடி அதன் மூச்சை நிறுத்தவும். இவ்வாறு, அவன்(யாகம் செய்பவன்) அதன் மூச்சை இதர பிராணிகளுக்கு அளிக்கிறான்.
>
> அதன் உடலின் முன்பகுதியை கழுகுபோலவும், அதன் முன் கால்களை (இரண்டும் ஒன்றுபோல்) இரண்டு கைக்கோடரி களைப் போலவும், அதன் பின் கால்களை (இரண்டும் ஒன்று போல்) ஈட்டி போன்ற இரண்டு உலோகக் கம்பிகள் போலவும் அதன் தோள்பட்டைகளை (இரண்டும் ஒன்றுபோல்) இரண்டு காஷ்யப்பாக்கள் போலவும் ஆக்கவும், அதன் இடுப்பு எலும்பு முறிக்கப்படலாகாது; அதன் இரு தொடைகளையும் (இரண்டும் ஒன்றுபோல்) இரண்டு கேடயங்கள் போன்றும்; அதன் முழங்கால் சில்லுகளை (இரண்டும் ஒன்றுபோல்) இரண்டு அவரி இலைகளைப் போன்றும் செய்யவும்; அதன் இருபத்தியாறு விலா எலும்புகளையும் வரிசையாக ஒன்றன் பின் ஒன்றாக எடுக்கவும்; அதன் ஒவ்வொரு உறுப்பையும்

1. ஆத்ரேய பிராமணம் (மார்ட்டின் ஹாக்) II பக். 86-87.

முழுமையாகப் பாதுகாக்கவும். இவ்வாறு அவன் அதன் எல்லா உறுப்புகளையும் பயன்படுத்திக் கொள்கிறான்.''

விலங்கை நிவேதன முறையில் பலியிடும் பணி பூர்த்தியடைவதற்கு இரண்டு சடங்குகள்தான் பாக்கி உள்ளன. ஒன்று கசாப்புக் கடைக்காரனின் பணியைச் செய்த பிராமணப் புரோகிதர்களை அவர்களது பாபங்களிலிருந்து விடுவிப்பது. தத்துவார்த்த ரீதியில் கூறுவதானால் கொலைசெய்த குற்றத்தை செய்தவர்கள் அவர்கள்; ஏனென்றால் யாகம் நடத்துபவருக்குப் பதிலாள்கள்தான் இந்தப் புரோகிதர்கள். கொலை செய்த பழிபாவங்களிலிருந்து அவர்களை விடுவிக்க என்று ஆத்ரேய பிராமணம் பணிக்கிறது:[1]

> ''ஓ கொலையாளிகளே! (குடலுடன் சேர்த்து முழு இரைப்பையையும் எடுக்கும்போது) உங்கள் குழந்தைகளுக்கும் உங்கள் சந்ததிகளுக்கும் மத்தியில் குடல்களைத் துண்டிக்காதீர்கள். இவ்வாறு கூறியவாறு அவன் இக்குடல்களை தெய்வீகக் கொலையாளிகளுக்கும் மனிதக் கொலையாளிகளுக்கும் அளிக்கிறான்.
>
> பிறகு யாகம் செய்பவன் பின்கண்டவாறு மும்முறை கூற வேண்டும்: ஓ அத்துவர்யு (நீவிரும் மற்றவர்களும்) (விலங்கை) கொல்லுங்கள், நன்றாகக் கொல்லுங்கள்; ஓ, அத்துவர்யு, அதனைக் கொல்லுங்கள்.
>
> விலங்கு கொல்லப்பட்டபிறகு (அவன் பின்வருமாறு மூன்று முறை கூற வேண்டும்) கொலையின் பழிபாவங்கள் (எங்களிடமிருந்து) தூர விலகிச் செல்லட்டும். ஏனெனில் (விலங்கின்) மூச்சை நிறுத்தியவர் தெய்வங்களின் அத்துவர், யுதான், எனவே, அதன் மூச்சை அடக்கியவரிடமிருந்தும், அதனை படுகொலை செய்தவரிடமிருந்தும் பாவம் தொலை தூரத்துக்கு விலகிச் செல்லட்டும்.
>
> யாகம் நடத்துபவன் பின்னர் முணுமுணுக்கிறான் (ஜெபம் செய்கிறான்); ''ஓ கொலையாளிகளே! நீங்கள் செய்யும் நல்லவை எல்லாம் நம்மிடம் தங்கட்டும்! நீங்கள் செய்யும்

1. ஆத்ரேய பிராமணம் (மார்ட்டின் ஹாக்) II பக். 86-90.

தீமைகள் யாவும் வேறு எங்கேயாவது செல்லட்டும்!'' யாகம் செய்பவன் இவ்விதம் கூறிவிட்டு விலங்கைக் கொல்வதற்கு உத்தரவிடுகிறான்; தெய்வங்களிடையே யாகம் செய்பவனாக அக்னி இருந்தபோது இந்தச் சொற்களைக் கூறித்தான் (விலங்கை) கொல்லும்படி ஆணை பிறப்பித்தான்.

விலங்கை மூச்சுவிட முடியாதபடி செய்தவர்களையும், அதனைக் கொன்றவர்களையும், ஓர் உறுப்பை மிக விரைவாகவும் இன்னொரு உறுப்பை மிகத்தாமதமாகவும் துண்டித்தும், ஒரு துண்டை மிகப்பெரிதாகவும் இன்னொரு துண்டை மிகச்சிறிதாகவும் நறுக்கியும் விதிமுறைகளை மீறியவர்களையும் சூழக்கூடிய பழிபாவங்களை யாகம் செய்பவன் இச் சொற்களின் மூலம் (மேலே கூறிய ஜெபத்தின் மூலம்) அகற்றுகிறான். யாகம் செய்பவன் இதன் வாயிலாக (எல்லாக் குற்றப் பழிகளிலிருந்தும் விடுபட்டு) நீண்ட ஆயுளைப்பெறுகிறான்; அவன் நீண்ட ஆயுளைப்பெறுவதற்கு (இது துணைபுரிகிறது.) இத்தகைய அறிவாற்றல் படைத்தவன் தீர்க்காயுசைப் பெறுகிறான்.''

இறந்துபோன விலங்கின் பாகங்களை என்ன செய்வது என்பதை அடுத்தபடியாக ஆத்ரேய பிராமணம் விவரிக்கிறது. இது சம்பந்தமாக அது கூறுவதாவது:[1]

''அதன் குடலிலிருந்து வெளிப்படும் சாணம் முதலியவற்றை பூமியில் ஒரு குழி தோண்டி அதில் புதைத்துவிடவேண்டும். சாணத்தில் காய்கறி உணவு அடங்கியுள்ளது; எனவே, புல் பூண்டுகளுக்கு உரிய இடம் மண்தான். எனவே, யாகம் செய்பவன் சாணம் முதலியவற்றை அவற்றிற்குரிய இடத்தில் சேர்ப்பிக்கிறான். தீய ஆவிகளுக்கு விலங்கின் இரத்தத்தைச் சமர்ப்பிக்கவேண்டும். ஏனென்றால் ஒருசமயம் ஹவிர்யக்ஞங்களில் (பௌர்ணமி, அமாவாசை படையல்கள்) தீய ஆவிகளுக்குரிய பங்கை அளிக்காமல் தெய்வங்கள் அவற்றிற்கு உமியையும் சிறிதளவு தானியத்தை மட்டுமே அளித்தன; இதேபோல், மாபெரும் யாகங்களிலும் (சோமயாகம், மிருகங்களை உயிர்ப் பலியிடுதல் போன்றவை) தீய ஆவிகள் புறக்கணிக்கப்பட்டு, அவற்றுக்கு இரத்தம் மட்டுமே அளிக்கப்பட்டது. எனவே,

1. ஆத்ரேய பிராமணம் (மார்டின் ஹாக்) II பக். 87

இந்தக் காரணத்தினால், யாகம் செய்பவன் பின்வருமாறு கூறுகிறான் : **தீய ஆவிகளுக்கு இரத்தத்தை அர்ப்பணிக்கிறேன்.** அவன் தீய ஆவிகளுக்கு இந்தப் பங்கை அளிப்பதன்மூலம் படையற்பொருளில் அவற்றுக்கு வேறு எந்தப் பங்கையும் அளிப்பதைத் தவிர்க்கிறான். சிலர் பின்வருமாறு கூறுகிறார் கள்: யாகத்திற்குத் தீய ஆவிகளை (அவை ராட்சதர்களாக இருந்தாலும் சரி, அசுரர்களாக இருந்தாலும் சரி) அழைக்கக் கூடாது; ஏனென்றால் யாகங்கள் தீய ஆவிகள் இல்லாமல் தான் நடத்தப்படவேண்டும். (அவற்றால் யாகங்களுக்கு பங்கம் ஏற்படக்கூடாது.) ஆனால் வேறுசிலர் இவ்வாறு கூறுகிறார்கள்: யாகங்களுக்கு தீய ஆவிகளையும் அழைக்கவேண்டும்; ஏனென் றால் தீய ஆவிகளுக்குரிய பங்கை அளிக்காதவன் அவற்றால் தண்டிக்கப்படுவான்; அவன் இந்தத் தண்டனையை அனு பவிக்காவிட்டாலும் அவன் மகன் அனுபவிப்பான்; இதி லிருந்து அவன் தப்பினாலும் அவனுடைய பேரன் தண்டனை அனுபவிப்பான்; இவ்வாறு அவன் மீதுள்ள கோபத்தை கெட்ட ஆவிகள் அவனுடைய புதல்வன் மீதோ அல்லது பேரன் மீதோ காட்டும்.''

''யாகம் நடத்துபவன் ஒருக்கால் அப்படியே கெட்டஆவிகளை அழைத்தாலும் மிகவும் தாழ்ந்த குரலிலேயே அழைக்க வேண் டும். ஏனென்றால் தாழ்ந்த குரலும் தீய ஆவிகளும் மறை வடக்கமானவை. எனவே, இவ்வாறிருக்கும்போது ஒருவன் பலத்த குரலில் பேசினால், அவன் கெட்ட ஆவிகளின் குரலில் பேசுபவன் ஆகிறான்; இதனால் ராட்சத ஒலியை (பயங்கர மான, அச்சமூட்டுகிற) எழுப்புகிறான். செருக்கும் இறுமாப்பும் கொண்டவனும், குடிபோதையில் உள்ளவனும்தான் இவ் வாறு ராட்சதக் குரலில் பேசுவான். இதை உணர்ந்தவன் அகந்தை கொண்டவனாக மாறமாட்டான்; அவனுடைய வழித் தோன்றல்களும் அத்தகைய இழிநிலையை அடைய மாட் டார்கள்;

பின்னர் இறுதியாக, இறந்த பிராணியின் உடல்பாகங்களை தெய்வங்களுக்கு நிவேதிக்கும் கடைசிச் சடங்கு நடைபெறுகிறது. இதனை மனோதம் எனக் கூறுவர். இதுபற்றி ஆத்ரேய பிராமணம் கூறுவதாவது:[1]

1. ஆத்ரேய பிராமணம் (மார்டின் ஹாக்), II பக்கம் 93.

''அத்துவர்யு (யாகம் நடத்துபவனிடம்) பின்வருமாறு கூறு கிறான்: பலியிடப்பட்ட விலங்கின் பாகங்களை மனோதத் துக்குப் பகிர்ந்தளிக்கும் முறைக்குரிய சுலோகங்களை ஓதுக. பின்னர் அவன் பின்வரும் பாசுரத்தைப் பாடுகிறான். ஓ அக்னி, நீதான் முதல் மனோதன்[1] (6.1)''.

விலங்கின் இறைச்சியைப் பகிர்ந்தளிக்கும் பிரச்சினை இன்னும் எஞ்சியிருக்கிறது. இந்தப் பிரச்சினைக்கு ஆத்ரேய பிரா மணம் பின்வரும் தீர்வை அளிக்கிறது.[2]

''பலியிடப்பட்ட விலங்கின் பல்வேறு பாகங்களை (புரோ கிதர்களுக்கு) பகிர்ந்தளிக்கும் விஷயத்துக்கு இப்போது வரு வோம். அது குறித்து இப்போது கூறுவோம். நாக்குடன் இரண்டு தாடை எலும்புகளும் பிரஸ்தோதாருக்கு அளிக்கப்பட வேண் டும்; கழுகு வடிவத்திலுள்ள உடலின் முன்பகுதி உத்க தாருக்கு; அண்ணத்துடன் குரல்வளை பிரதிஹர்த்தாருக்கு; வலது இடுப்பின் கீழ்ப்பகுதி ஹோதாருக்கு; இடது பகுதி பிரமாவுக்கு; வலதுதொடை மைத்ரா வருணனுக்கு; இடது தொடை பிராமணச்சம்சிக்கு; தோள்பட்டையுடன் கூடிய வலதுபுறம் அத்துவர்யுவுக்கு ; இடதுபுறம் உடன்மந்திரங்கள் ஓதுபவர்களுக்கு; இடதுபுறத் தோள்பட்டை பிரதிபாஷத்தாருக்கு; வலதுபுறத் தோள்பட்டையின் கீழ்ப்பகுதி நெஷ்தாருக்கு; இடதுபுறத் தோள்பட்டையின் கீழ்ப்பகுதி போதாருக்கு; வலது தொடையின் மேற்பகுதி அச்சவாகனுக்கு; இடதுதொடை அக்னிதாரனுக்கு; வலுதுபுறத்தோள்பட்டையின் மேற்பகுதி ஆத்ரேயனுக்கு; இடதுபுறத் தோள்பட்டை சதஸ்யனுக்கு; முது கெலும்பும் சிறுநீர்ப்பையும் கிரிகபதிக்கு (யாகம் செய்பவ ருக்கு); வலது கால்கள் விருந்தளிக்கும் கிரிகபதிக்கு; இடது கால்கள் விருந்தளிக்கும் அந்தக் கிரிகபதியின் மனைவிக்கு; மேல் உதடு இருவருக்கும் பொதுவானது (கிரிகபதிக்கும் அவ னுடைய மனைவிக்கும்), கிரிகபதி இதனைப் பகிர்ந்தளிக்க வேண்டும். விலங்கின் வாலை மனைவிகளுக்கு அவர்கள் அளிக்கிறார்கள்; ஆனால் அவர்கள் அதனைப் பிராமணனுக்குத் தந்துவிடவேண்டும்; கழுத்து இறைச்சியும் **(மணிகானனம்),**

1. மனோதம் என்பது நிவேதனப் பொருள் யாருக்கு அளிக்கப்படுகிறதோ அந்தத் தெய் வத்தைக் குறிக்கிறது.
2. ஆத்ரேய பிராமணம் (மார்ட்டின் ஹாக்) II பக்கம் 441-442.

மூன்று குருத்தெலும்புகளும் (கீக்கசம்) கிரவஸ்துத்துக்கு; இதர மூன்று குருத்தெலும்புகளும் முதுகு இறைச்சியில் (வய்கர்ட்டம்) பாதியும் உன்னேட்டருக்கு; கழுத்து இறைச்சியின் மற்றொரு பாதியும் தொங்கு சதையும் (குலோமம்) விலங்கைக் கொன்ற வனுக்கு, அவன் பிராமணனாக இல்லாவிட்டால் அதை அவன் ஒரு பிராமணனுக்கு தந்துவிட வேண்டும். தலையும் தோலும் சுப்பிரமணியனுக்குச் சொந்தம். இவர்தான் ஸ்வ சூத்யத்தைப் பற்றிப் பேசியவர். சோமயாகத்தில் பலியிடப் பட்ட விலங்கில் படையல் உணவுக்குரிய பகுதி எல்லா அர்ச் சகர்களுக்கும் சொந்தமானது; யாகம் நடத்துபவர் விரும்பினால் அவருக்கும் அதில் பங்கு உண்டு.

பலியிடப்பட்ட பிராணியின் இந்தப் பாகங்கள் அனைத்தும் சேர்ந்து மொத்தம் முப்பத்தாறாகிறது. இவை ஒவ்வொன்றும் யாகத்தின்போது ஓதப்பட்ட சுலோகத்தின் ஓரடியைப் பிரதி பலிக்கிறது. பிரிஹதி சீரில் முப்பத்தாறு அசைகள் அடங்கியுள் ளன; தேவலோகங்கள் பிரிஹதி தன்மை உடையவை. இவ்வாறு விலங்கை முப்பத்தாறு பகுதிகளாகப் பிரித்து, இவ் உலகிலும் உம்பருலகிலும் இன்பம் பெறுகின்றனர்; இவ்வுல கிலும் அவ்வுலகிலும் தங்கள் நிலையை உறுதி செய்து கொண்டு அங்கு செல்லுகின்றனர்.

பலியிடப்படும் பிராணியை மேலே கண்டவாறு பங்கிடுவது வானுலகுக்கு வழிகாட்டியாக அமைகிறது. ஆனால் இவ்வா றில்லாமல் வேறுவிதமாகப் பங்கிடுபவர்கள் இறைச்சி மீது தங்களுக்குள்ள அளவு மீறிய இச்சையைத் திருப்தி செய்து கொள்வதற்கு மட்டுமே ஒரு விலங்கை கொல்லும் போக்கிரிகள், கயவர்கள் போன்றவர்களாகிறார்கள். பலியிடப்பட்ட விலங்கைப் பங்கிட்டுக் கொள்ளும் முறையைக் கண்டுபிடித்தவர் ஸ்ருதரின் புதல்வரான ரிஷி தேவபாகன்தான். அவர் இவ்வுலகிலிருந்து விடைபெற்றுச் செல்லும்போது இந்த இரகசியத்தை எவ ரிடமும் நம்பிக்கை வைத்துக் கூறிவிட்டுச் செல்லவில்லை. எனினும் ஒரு தெய்வீக சக்தி இந்த இரகசியத்தை பாப்ருவின் புதல்வரான கிரிஜனுக்கு வெளியிட்டது. அது முதல் இந்தப் பங்கீட்டு முறை பின்பற்றப்பட்டு வருகிறது.''

ஆத்ரேய பிராமணம் கூறுவதிலிருந்து இரண்டுவிஷயங்கள் அணுவளவும் ஐயத்துக்கிடமின்றி நிரூபணமாகி உள்ளன. முதலாவதாக, பலியிடப்பட்ட விலங்கின் இறைச்சி முழுவதை

யும் பிராமணர்களே ஏகபோகமாக உடைமையாக்கிக் கொண்டனர். ஏதோ பெயரளவுக்கு சிறு துண்டைத்தவிர, மற்றபடி யாகம் செய்பவர் கூட இதில் பங்குகொள்ள அவர்கள் அனுமதிக்க வில்லை. இரண்டாவதாக, விலங்கை படுகொலை செய்யும் பணியை பிராமணர்களே ஏற்றனர். ஒரு வேள்வியில் கொல்லப் பட்ட விலங்கின் இறைச்சியை நியாயமாக பிராமணர்கள் சாப்பிடக் கூடாது; இது வரையறுக்கப்பட்ட நியதியாகும். மனிதன் தன்னையே தெய்வங்களுக்குப் பலியிட்டுக் கொள்ள வேண்டும் என்பதே ஓர் யக்ஞத்திற்கு அடிப்படையாக உள்ள கோட்பாடாகும். இந்தக் கடமைப் பொறுப்பிலிருந்து தன்னை விடுவித்துக் கொள்வதற்கே அவன் விலங்கைப் பலியிடு கிறான். இவ்வகையில் பார்க்கும்போது, ஒரு விலங்கு மனித னுக்குப் பதிலாக மட்டுமே இருப்பதால், அதன் இறைச்சியை உண்பது என்பது மனித மாமிசத்தைச் சாப்பிடுவது என்றுதான் பொருளாகும். யாகத்தில் பலியிடப்படும் விலங்கின் இறைச் சியை முற்றிலும் ஏகபோகமாக அனுபவித்து வந்த பிராமணர் களின் நலன்களுக்கு இந்தக் கோட்பாடு மிகவும் பாதகமாக இருந்தது. எனவே, பலியிடப்பட்ட விலங்கின் இறைச்சி பிராம ணர்களுக்குக் கிட்டாமல் போகும் அபாயம் இந்தக் கோட்பாட் டில் இருப்பதைக் கண்ணுற்ற ஆத்ரேய பிராமணம் இந்தக் கோட்பாட்டிற்கு அறவே எதிர் மறையான முறையில் அர்த்தம் காணுவதில் இறங்குகிறது. அது பின்வருமாறு கூறுகிறது:[1]

''யாகம் நடத்துபவன் அதன்மூலம் தன்னையே எல்லாத் தெய்வங்களுக்கும் பலியாகக் கொடுக்க முன் வருகிறான். அக்னி எல்லாத் தெய்வங்களையும் பிரதிநிதித்துவப்படுத்து கிறான்; அவ்வாறே சோமனும் சகல தெய்வங்களையும் பிரதி நிதித்துவப்படுத்துகிறான். யாகம் நடத்துபவன் அக்னிக்கும் சோமனுக்கும் விலங்கைப் பலியிடும்போது, அந்த விலங்கு அவனைப் பிரதிநிதித்துவப்படுத்துவதால், அனைத்துத் தெய் வங்களுக்கும் தன்னைப் பலியிடுவதிலிருந்து அவன் தன்னை விடுவித்துக் கொள்கிறான்.

சிலர் இவ்வாறு கூறுகிறார்கள்: ''அக்னிக்கும் - சோமனுக்கும் படையல் செய்த விலங்கின் இறைச்சியைச் சாப்பிடாதீர்கள். அவ்வாறு அந்த விலங்கின் இறைச்சி சாப்பிடுபவர்கள் மனித மாமிசத்தையே சாப்பிடுபவர்கள் ஆகிறார்கள்; ஏனென்றால் யாகம் நடத்துபவன் அந்த விலங்கின் உதவி கொண்டு,

1. ஆத்ரேய பிராமணம் (மார்ட்டின் ஹாக்) II

தன்னை பலியிட்டுக் கொள்வதிலிருந்து தன்னை விடுவித்துக் கொள்கிறான்.'' ஆனால் இந்தக் கருத்து ஏற்புடையதல்ல.

இவற்றை எல்லாம் கொண்டு பார்க்கும்போது, பிராமணர் கள் மாட்டிறைச்சியைச் சாப்பிட்டது மட்டுமல்ல, யாகங்களில் விலங்குகளைக் கொல்பவர்களாகவும் இருந்துவந்தனர் என்பதற்கு இதற்குமேல் சான்றுகள் ஏதும் தேவையில்லை என்றே தோன்றுகிறது.

இவ்வாறிருக்கும்போது பிராமணர்கள் ஏன் களம் மாறி னார்கள்? ஏன் திசை மாறினார்கள்? அவர்களிடையே ஏற்பட்ட மாற்றத்தை இரண்டு கட்டங்களாகப் பார்ப்போம். முதலாவதாக, மாட்டிறைச்சி சாப்பிடுவதை அவர்கள் ஏன் கைவிட்டார்கள்?

II

பசு வதையை அசோகர் சட்டரீதியாகத் தடைசெய்ய வில்லை என்பதை ஏற்கெனவே குறிப்பிட்டோம். அப்படியே ஒருக் கால் அந்த பௌத்த சக்கரவர்த்தி ஒரு தடைச்சட்டத்தை பிறப்பித் திருந்தால்கூட அந்தச் சட்டம் தங்களையும் கட்டுப்படுத்தும் என்பதை பிராமணர்கள் ஒருபோதும் ஏற்றுக்கொண்டிருக்க முடியாது.

மாட்டிறைச்சி சாப்பிடுவதை மனு தடை செய்தாரா? அவ்வாறு தடைசெய்திருந்தால் அது பிராமணர்களைக் கட்டுப் படுத்தியிருக்கும்; அப்போது அவர்கள் களம் மாறியதற்குப் போதிய விளக்கம் தருவதற்கு வாய்ப்பு ஏற்பட்டிருக்கும். மனுஸ்மிருதியை ஆராயும்போது பின்கண்ட சுலோகங்கள் அதில் இடம்பெற்றிருப் பதைக் காணலாம்:

"V.46. உயிர்ஜீவன்களுக்குத் துன்பமும் துயரமும் மரணமும் விளைவிக்காதவன், அதற்கு மாறாக அந்த ஜீவராசி கள் அனைத்துக்கும் நல்லதே நாடுபவன் முடிவற்ற பேரின்பத்தைப் பெறுகிறான்.

V.47. எந்த உயிரினத்துக்கும் எத்தகைய தீங்கும் விளைவிக் காதவன் தான் நினைப்பதை, தான் மேற்கொள்ளும் காரியத்தை, தன் மனத்தில் தீர்மானிப்பதை எவ்வித முயற்சியுமின்றி எய்தப் பெறுவான்.

V.48. உயிர்ப் பிராணிகளுக்கு ஊறுசெய்யாமல் ஒருபோதும்

இறைச்சியைப் பெறமுடியாது; புலனறிவுள்ள உயிருக்குத் தீங்கு விளைவிப்பது பேரின்பவீடு பெறுவதற்கு இடையூறானதாகும்; எனவே, இறைச்சியைப் பயன்படுத்துவதைத் தவிர்த்தொதுக்க வேண்டும்.

V.49. இறைச்சி எவ்விதம் அருவருக்கத்தக்க முறையில் பெறப்படுகிறது என்பதையும், அதனைப் பெறுவதற்கு உயிர்ப் பிராணிகள் எவ்விதம் இரக்கமற்ற முறையில் மிகக் குரூரமாகக் கொல்லப்படுகின்றன என்பதையும் நன்கு சிந்தித்துப் பார்த்து, இறைச்சி உண்பதை அறவே விலக்கி ஒதுக்க வேண்டும்.''

பிராமணர்கள் புலால் உண்பதைக் கைவிட்டு ஏன் சைவ உணவாளர்களாக மாறினார்கள் என்பதற்கு இந்த சுலோகங்களில் அடங்கியுள்ள தடைகள்தான் காரணம் என்று கொள்ளமுடியுமா? ஆனால் அவ்வாறு இந்த சுலோகங்களை சட்டவலிமையுள்ள தடைகளாகக் கருதுவது சாத்தியமல்ல. எனவே, பிராமணர்கள் சைவ உணவாளர்களாக மாறியபிறகு அந்தச்செயல்பாட்டைச் சிலாகிக்கும் பாராட்டுரைகளாகவோ அல்லது இடைச்செருகலாகவோதான் இந்த சுலோகங்கள் இருக்கவேண்டும் என்பது தெளிவு. அதிலும் பின்னால் குறிப்பிட்ட கருத்துதான் சரியானதாக இருக்க வேண்டும் என்பது மனுஸ்மிருதியின் அதே அத்தியாயத்தில் வரும்பின்கண்ட சுலோகங்களிலிருந்து தெரிந்து கொள்ளலாம்:

V.28. ''படைப்புகளின் அதிபதியான பிரஜாபதி உயிர்களுக்கு ஆதாரமாக இந்த உலகம் முழுவதையும் படைத்தார்; அசைவன, அசையாதன அனைத்தும் இந்த உயிர்களுக்கு உணவே ஆகும்.

V.29. இதில் தவிர்க்க முடியாதது எதுவெனில், கோரைப் பற்கள் உடையவை கோரைப் பற்களில்லாதவற்றுக்கு இரையாவதும், கரங்களற்றவை கரங்களைக் கொண்டவற்றுக்கு இரையாவதும், கோழை தைரியசாலிக்கு இரையாவதும்தான்.

V.30. பிரத்தியேகமாக உணவுக்காகவே படைக்கப்பட்டதை உண்பது பாவமாகாது; ஏனென்றால் உண்பவர்களையும் உண்ணப்படுபவற்றையும் கடவுளே படைத்திருக்கிறார்.

V.56. மாமிசம் உண்பது பாபமில்லை; மதுவருந்துவதும் குற்றமில்லை; பாலுணர்ச்சி கொண்டு உடலுறவு கொள்வதிலும் தவறில்லை; இவையெல்லாம் உயிர்ப்பிராணிகளின் இயல்பாகும். எனினும் இவற்றைத் தவிர்ப்பது பெரும் நன்மை பயக்கும்.

V.27. நீர் தெளித்து மந்திரம் ஓதி, புலால் உண்ணலாம். விதிமுறைப்படி சமயச்சடங்கில் ஒருவர் ஈடுபட்டிருக்கும்போது, பிராமணர்கள் விரும்பினாலும், ஒருவர் உயிர் ஆபத்தில் இருக்கும்போதும் மாமிசம் உண்பதில் தவறில்லை.

V31. தெய்வங்கள் வகுத்துத்தந்த விதியின்படி, யாகத்திற்காக இறைச்சி சாப்பிடுவது ஏற்புடையதே; ஆனால் மற்ற சமயங்களிலும் விடாது மாமிசத்தை உண்பது ராட்சதச் செயலாகும்.

V.32. தெய்வங்களுக்கோ மூதாதையர்களின் ஆவிகளுக்கோ மரியாதை செய்யும்போது, வாங்கியோ, விலங்கை தானே கொன்றோ அல்லது மற்றவர்களிடமிருந்து பரிசாகப் பெற்றோ மாமிசம் உண்பது தவறில்லை.

V.42. வேதத்தின் உண்மையான பொருளை அறிந்த இருமுறை பிறந்தவன் இந்த நோக்கங்களுக்காக ஒரு பிராணியைக் கொன்றால் அவனும் அந்தப் பிராணியும் நற்கதி அடைவார்கள்.

V.39 சுயம்புவே (தானாகத் தோன்றியவர்) யாகங்களுக்காக விலங்குகளைப் படைத்தார்; இந்த உலகம் முழுவதன் நலனுக்காகவே யாகங்கள் தோற்றுவிக்கப்பட்டன; எனவே, யாகத்திற்காக விலங்குகளைக் கொல்வது அந்த சொல்லின் வழக்கமான பொருளில் கொல்வதாகாது.

V.40. மூலிகைகள், மரங்கள், கால்நடைகள், மற்றும் ஏனைய விலங்குகள் யாகங்களுக்காக அழிக்கப்பட்டால் அவை மீண்டும் பிறக்கும்போது உயர்ந்த நிலையை அடைகின்றன.

மனு இத்துடன் நில்லாமல், மேலும் ஒருபடிமேலே சென்று, புலால் உண்பதைக் கட்டாயப்படுத்துகிறார். இது சம்பந்தமான பின்கண்ட சுலோகத்தைப் பாருங்கள்:

V.35 ஒரு புனிதச் சடங்கில் உரியமுறையில் ஈடுபட்டிருப் பவன் அதாவது அதை முன்னின்று நடத்துபவன் அல்லது அந்தச் சடங்கில் விருந்துண்பவன் இறைச்சி உண்ண மறுத்தால், இறந்தபின் 21 பிறவிகளில் ஒரு பிராணி யாக இருந்து வருவான்.

இவை யாவற்றிலுமிருந்து, புலால் உண்பதை மனு தடை செய்யவில்லை என்பது தெளிவு. அதுமட்டுமல்ல, பசுவதையை மனுஸ்மிருதி தடை செய்யவில்லை என்பதையும் மனுஸ்மிருதியி லிருந்தே மெய்ப்பிக்க முடியும். முதலாவதாக, பசுவைப் பற்றி மனுஸ்மிருதியில் இடம்பெற்றுள்ள குறிப்புகளை ஸநதகாவுக்கு மனு வகுத்துத் தந்துள்ள விதிகளின் பட்டியலில் மட்டுமே காண முடியும். அந்த விதிகள் வருமாறு:

1. பசு முகர்ந்த உணவை ஸ்நதகா உண்ணக்கூடாது.[1]
2. கன்றுக்குட்டி கட்டப்பட்டிருக்கும் கயிற்றை ஸ்நதகா தாண்டிச்செல்லக்கூடாது.[2]
3. பசு கொட்டிலில் ஸ்நதகா சிறுநீர் கழிக்கக் கூடாது.[3]
4. பசுவுக்கு எதிரே ஸ்நதகா மலஜலம் கழிக்கக் கூடாது.[4]
5. ஸ்நதகா ஒரு பசுக்கொட்டிலில் நுழையும்போது வலது கையை மூடாமல் செல்லக் கூடாது.[5]
6. பசு தனது கன்றுக்குப் பால்கொடுத்துக்கொண்டிருக்கும் போது ஸ்நதகா குறுக்கிடக்கூடாது. இதுபற்றி மற்றவர் களுக்குச்சொல்லவும் கூடாது.[6]
7. பசுவின் முதுகின்மீது ஸ்நதகா சவாரி செய்யக் கூடாது.[7]
8. பசுவை ஸ்நதகா அவமதிப்பலாகாது.[8]
9. தூய்மையற்ற ஸ்நதகா பசுவைத் தன் கையால் தொடக் கூடாது.[9]

பசுவை ஒரு புனிதமான பிராணியாக மனு கருதவில்லை என்பதை இந்தக் குறிப்புகளிலிருந்து தெரிந்துகொள்ளலாம். மாறாக, பசுவை அவர் தூய்மையற்ற விலங்காகவே கருதினார்; அதைத் தொட்டால் தீட்டு ஏற்பட்டு விடும் என்று அபிப்பிராயம் கொண் டிருந்தார்.

1. மனுநூல் 209. 2. மனு 38 3. மனு 45 4. மனு 48 5. மனு 58
6. மனு 59 7. மனு 70 8. மனு 162 9. மனு 142.

மாட்டிறைச்சி உண்பதை மனு தடைசெய்யவில்லை என்பதைக் காட்டும் பல சுலோகங்கள் மனுதர்மத்தில் இருப்பதைக் காணலாம். அத்தியாயம் III.3 ஐ இது சம்பந்தமாகக் குறிப்பிடலாம். அது கூறுவதாவது:

> ''அவன் (ஸ்நதகா) தனது கடமைகளைக் கண்டிப்பான முறையில் வழுவாது, பிறழாது செய்வதில் புகழ்பெற்றவன், வேதத்தைத் தன்னுடைய தந்தையிடமிருந்து மரபுரிமையாகப் பெற்றவன், மலர்மாலை அணிந்து மஞ்சத்தில் அமர்ந்து பசுவைத் தானமாகப் பெறும் உயர்தகுதி படைத்தவன்.''

ஒரு ஸ்நதகாவுக்குப் பசுவைத் தானமாகத் தருமாறு மனு ஏன் பரிந்துரைக்கவேண்டும் என்ற கேள்வி இங்கு எழுகிறது. அவன் மதுபர்கம் செய்வதைச் சாத்தியமாக்குவதற்கே இவ்வாறு பசு தானமாக அளிக்கப்படுகிறது என்பது தெளிவு. அப்படியாயின், பிராமணர்கள் மாட்டிறைச்சி உண்பதை மனு அறிந்திருந்தார் என்பதும், அதை அவர் ஆட்சேபிக்கவில்லை என்பதும் உறுதியாகிறது.

எந்த விலங்குகளின் இறைச்சியை உண்ணலாம், எந்த விலங்குகளின் இறைச்சியை உண்ணக்கூடாது என்பதை மனு ஓர் இடத்தில் விவாதிப்பதையும் இங்கு குறிப்பிடவேண்டும். அவர் கூறுகிறார்:

> ''முள்ளம்பன்றி, முள்ளெலி, உடும்பு, காண்டாமிருகம், ஆமை, முயல் போன்றவற்றின் இறைச்சியை உண்ணலாம். இதே போன்று, ஒட்டகங்கள் தவிர வீட்டில் வளர்க்கப்படுகின்ற, ஒரு தாடையில் மட்டும் பற்களை உடைய விலங்குகளின் இறைச்சியையும் உண்ணலாம்; இதற்கு தடை ஏதும் இல்லை''

ஒரு தாடையில் மட்டும் பற்கள் கொண்ட எல்லா வீட்டு வளர்ப்புப் பிராணிகளின் இறைச்சியைச் சாப்பிடலாம் என்று பொதுவான அனுமதியை இந்த சுலோகத்தின் மூலம் மனு வழங்குகிறார். இந்தப் பொதுவான விதிக்கு மனு ஒரே ஒரு விதிவிலக்கை மட்டும் அளிக்கிறார். அதுதான் ஒட்டகம். ஒரு தாடையில் மட்டும் பற்களை உடைய வீட்டுவளர்ப்புப்பிராணிகள் பட்டியலில் ஒட்டகம் மட்டுமன்றி பசுவும் இடம்பெறுவது அனைவருக்கும் தெரியும். ஆனால் அப்படியிருந்தும் மனு பசுவுக்கு விதிவிலக்கு அளிக்கவில்லை

என்பது இங்கு குறிப்பிடத்தக்கது. எவரும் பசுவின் இறைச்சியை உண்பதில் மனுவுக்கு எத்தகைய ஆட்சேபமும் இல்லை என்பதையே இது காட்டுகிறது.

பசுவதையை மனு ஒரு குற்றமாகக் கருதவில்லை. பாவங்களை மனு இரண்டாகப் பிரிக்கிறார். (i) மாபாவங்கள். (ii) சிறு பாவங்கள். மாபாவங்கள் பட்டியலில் மனு பின்கண்டவற்றைச் சேர்க்கிறார்:

> "XI.55. பிராமணனைக் கொல்வது, சுராபானம் எனப்படும் மதுவருந்துவது, பிராமணனுக்குச் சொந்தமான பொன்னைத் திருடுவது, குரு பத்தினியுடன் உடலுறவு கொள்வது, இத்தகைய குற்றவாளிகளுடன் உறவாடுவது."

சிறுபாவங்கள் வரிசையில் மனுபின்கண்டவற்றைச் சேர்க்கிறார்.

> "XI.60. பசு வதை, தகுதியில்லாததற்கு யாகம் செய்வது, கூடா ஒழுக்கம், பிறரைப் பகைத்துக் கொள்வது, அன்றாடம் வேதம் ஓதுவதை நிறுத்துவது, ஆசிரியர், தாய், தந்தை அல்லது மகனைப் பழிப்பது, வீட்டுப் புனித நெருப்பைப் புறக்கணிப்பது.

பசுவைக் கொல்வது சிறிய பாவமே என்று மனு கருதுவது இதிலிருந்து தெளிவாகிறது. போதிய காரணமின்றிப் பசுவைக் கொல்வதுதான் வெறுக்கத்தக்கது. மற்றபடி பசுவதை கொடியதோ அல்லது விளக்கமுடியாததோ அல்ல. யாக்ஞவல்கியரின் கருத்தும் இதுதான்.[1]

இவை யாவும் எதைக் காட்டுகின்றன? தலைமுறை தலைமுறையாக, வழிவழியாக பிராமணர்கள் மாட்டிறைச்சி உண்டு வந்திருக்கின்றனர் என்பதையே இவை புலப்படுத்துகின்றன. அப்படியானால், அவர்கள் ஏன் மாட்டிறைச்சி உண்பதை விட்டனர்? உச்சக் கட்ட நடவடிக்கையாக மாமிசத்தை அறவே ஒதுக்கிவிட்டு மாங்கனிக்கு மாறுவானேன்? இரண்டு புரட்சிகளின் சங்கமம் என இதனைக் கூறலாம். பிராமணர்களது தெய்வீக சட்டவல்லுநரான மனுவின் உபதேசங்களால் இந்தப் புரட்சிகரமாற்றம் ஏற்பட்டுவிடவில்லை

1. யாக். III 227 மற்றும் III 234.

அவரது ஆணைகளைப் புறக்கணித்தே இந்தப் புரட்சி நடை பெற்றிருக்கிறது. இத்தகைய ஒரு நடவடிக்கையைப் பிராமணர்கள் ஏன் மேற்கொண்டார்கள்? தத்துவத்தின் தூண்டுதல் இதற்குக் காரணமா? அல்லது இது வெறும் ஒரு தந்திரோபாயமா?

இதற்கு இரண்டு விளக்கங்கள் கூறப்படுகின்றன. ஒரு விளக்கம் பசுவைத் தெய்வீக சக்தியாகப் போற்றுவது அத்வைத சித்தாந்தத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டது. யாவற்றுக்கும் மேலான, ஒப்பாரும் மிக்காரும் இல்லாத ஒருசக்தி பிரபஞ்சம் முழுவதும் படர்ந்து பரவியிருக்கிறது, அவ்வகையில் எல்லா மனித ஜீவன்களும், விலங்குகளும் புனிதமானவை என்கிறது இந்த அத்வைத சித்தாந்தம். இவ்விளக்கம் திருப்திகரமானதல்ல என்பது வெள்ளிடைமலை. முதலாவதாக, உண்மைகளுடன் இது பொருந்தவில்லை. அனைத்து உயிர்களும் ஒன்றே என்று பிரகடனம் செய்யும் வேதாந்த சூத்திரம் கூட (II.1.28) யாக நோக்கங்களுக்காகப் பிராணிகள் பலியிடப்படு வதைத் தடுக்கவில்லை. இரண்டாவதாக, அத்வைத இலட்சியத்தை அடைய வேண்டும் என்ற ஆர்வமே இந்த மாற்றத்துக்குக் காரணம் என்றால், பசுவுடன் மட்டும் அது ஏன் நிறுத்திக் கொள்ள வேண்டும் என்பதற்குத் தகுந்த முகாந்திரமே இல்லை. இதர விலங்குகளைப் பற்றியும் அது கூறியிருக்க வேண்டும்.

இரண்டாவது விளக்கம் முதல் விளக்கத்தை விடவும் சாமர்த்தியமானதாக இருக்கிறது;[1] ஆன்மா ஓர் உடலிலிருந்து இன்னோர் உடலுக்கு மாறுகிறது என்னும் சித்தாந்தம் மேன்மேலும் செல்வாக்கு பெற்றுவந்ததன் காரணமாகவே பிராமணர்களின் வாழ்க்கையில் இந்த மாற்றம் ஏற்பட்டது என்கிறது இந்த விளக்கம். ஆனால் இந்த விளக்கமும் எதார்த்த நிலைமைகளுக்குப் பொருந்து வதாக இல்லை. ஆன்மா கூடுவிட்டுக் கூடுபாய்கிறது என்ற சித்தாந் தத்தை ஆதரிக்கும் (VI-2) பிருகதாரணியக உபநிடதம்கூட தனக்கு அறிவாற்றல்மிக்க ஒரு மகன் பிறக்கவேண்டும் என்று ஒருவன் விரும்பினால் பொலிமாடு அல்லது எருதின் அல்லது வேறு ஏதேனும் இறைச்சியை சாதத்துடனும் நெய்யுடனும் கலந்து படையல் வைக்க வேண்டும் என்று பரிந்துரைக்கிறது. உபநிடதங்கள் முன்வைக்கும் இந்தச் சித்தாந்தம் மனுஸ்மிருதிகாலம்வரை ஏறத்தாழ 400 வரு டங்கள் பிராமணர்களிடம் எவ்விதம் எத்தகைய தாக்கத்தையும் ஏற்படுத்தாதிருந்தது என்பது புரியாத புதிராக இருக்கிறது. இந்த விளக்கம் விளக்கமே இல்லை என்பது கண்கூடு. மூன்றாவதாக,

---

1. கானே, தர்மசாஸ்திரம் II, பகுதி II ப. 776.

ஆத்மா உடல்விட்டுஉடல் மாறுகிறது என்ற சிந்தாந்தம் காரண மாகவே பிராமணர்கள் காய்கறி உண்பவர்களாக மாறினார்கள் என்றால், அந்த சித்தாந்தம் பிராமணரல்லாதவர்களையும் மரக்கறி உண்பவர்களாக ஏன் மாற்றவில்லை?

ஒரு தந்திரோபாயமாகவே பிராமணர்கள் மாட்டிறைச்சி உண்பதை விடுத்து, பசுவை வழிபடத் தொடாங்கினார்கள் என்று என் மனத்திற்குப்படுகிறது. பிராமணர்கள் ஏன் திடீரென்று பசுவை வணங்க ஆரம்பித்தார்கள் என்ற புதிருக்கான விடையை புத்த மதத் திற்கும் பிராமணீயத்துக்கும் இடையே நடைபெற்ற போராட் டத்தில் காணலாம்; புத்தமதத்தின்மீது தனது மேலாதிக்கத்தை நிலை நாட்டும் ஒரு சாதனமாகவே பிராமணீயம் பசு வழிபாட்டை மேற்கொண்டது எனலாம்; பௌத்தத்துக்கும் பிராமணீயத்துக்கும் இடையே நடைபெற்ற போராட்டம் இந்திய வரலாற்றில் ஒரு முக்கியமான திருப்புமுனையாகும். இந்த உண்மையைப் புரிந்து கொள்ளாமல், இந்து சமயத்தின் சில முக்கிய அம்சங்களை விளக்குவது சாத்தியமில்லை. துரதிருஷ்டவசமாக இந்திய வரலாற்று மாணவர்கள் இந்தப் போராட்டத்தின் முக்கியத்துவத்தை அறவே உணரத் தவறி விட்டனர். இந்தியாவில் பிராமணீயம் இருந்து வந்தது அவர்களுக்குத் தெரியும். ஆனால் தத்தமது மேலாதிக்கத்தை நிலைநாட்டுவதற்கு பிராமணீயமும் பௌத்தமும் நடத்திவந்த போராட்டத்தையும், சுமார் 400 வருடக் காலம் நீடித்த இந்தப் போராட்டம் இந்தியாவின் சமயத்திலும், சமுதாயத்திலும், அரசிய லிலும் அழிக்க முடியாத சில முத்திரைகளைப் பதித்ததையும் இவர்கள்முற்றாகக் காணத் தவறிவிட்டார்கள் என்றே கூறவேண்டும்.

இந்தப் போராட்டத்தின் முழு வரலாற்றையும் விவரிப் பதற்கு இது ஏற்ற இடமல்ல. இருப்பினும் சில முக்கியமான அம்சங் களை மட்டும் இங்கு குறிப்பிடுவது உகந்ததாக இருக்கும். புத்த மதம் ஒரு காலத்தில் இந்திய மக்களில் பெரும்பாலோரது மதமாக இருந்து வந்தது. பல நூற்றாண்டுக்காலம் அது பரந்த மக்கள் பகுதியினரது சமயமாகத் தொடர்ந்து நீடித்துவந்தது. வேறு எந்த சமயமும் இதற்கு முன்னர் செய்யாதவகையில் அது பிராமணீயத்தை எல்லாப் பக்கங் களிலும் தாக்கிவந்தது. பிராமணீயம் அச்சமயம் தேய்ந்துவந்தது, அவ்வாறு இறங்குமுகத்தில் இல்லையென்றாலும் தன்னைத் தற்காத்துக் கொள்ளவேண்டிய நிலையில் இருந்தது. புத்தமதம் வெகுவேகமாக பரவி வந்ததன் விளைவாக பிராமணர்கள் அரசவை யிலும் மக்களிடையிலும் தங்கள் அதிகாரத்தையும் செல்வாக்கையும்

இழந்துவந்தனர். புத்த மதத்திடம் தாங்கள் அடைந்த தோல்வி யால் அவர்கள் உள்ளுக்குள் கனன்றுகொண்டிருந்தனர்; பொருமிக் கொண்டிருந்தனர்; தாங்கள் இழந்த அதிகாரத்தையும் செல்வாக்கை யும் மீட்க முடிந்த எல்லா முயற்சிகளையும் மேற்கொண்டு வந்தனர். புத்தமதம் பரந்தமக்கள் பகுதியினரைப் பெரிதும் கவர்ந் திருந்தது; அவர்கள் மனத்தில் ஆழமான தாக்கத்தை ஏற்படுத்தி யிருந்தது; அவர்கள் மத்தியில் மிகுந்த செல்வாக்கு பெற்றிருந்தது. இத்தகைய நிலைமையில், பௌத்தர்களின் வழிமுறைகளைக் கைக்கொண்டும், பௌத்த சித்தாந்தத்தை அதன் தீவிர வடிவத்தில் பின்பற்றியும் பௌத்தர்களை எதிர்த்துப் போராடுவதைத் தவிர பிராமணர்களுக்கு வேறு வழி ஏதும் இல்லாதிருந்தது. புத்தரின் மறைவுக்குப் பிறகு, அவரைப் பின்பற்றியவர்கள் அவரது சிலை களை வைப்பதிலும் தூபிகளை அமைப்பதிலும் தீவிரமாக ஈடு பட்டனர். பிராமணர்களும் அவர்களைப் பின்பற்றினர். அவர்கள் தங்கள் பங்குக்குப் பல கோவில்களைக் கட்டினர்; அவற்றில் சிவன், விஷ்ணு, ராமர், கிருஷ்ணர் போன்றோரின் சிலைகளைப் பிரதிஷ்டை செய்தனர். புத்தரின் உருவ வழிபாட்டால் ஈர்க்கப் பட்ட பெருந்திரளான மக்களைத் தங்கள் பக்கம் இழுப்பதற்கே இவ்வளவும் செய்தனர். இவ்வாறுதான் பிராமணீயத்தில் இதற்கு முன்னர் இடம்பெற்றிராத கோவில்களும், விக்கிரகங்களும் இந்து மதத்தில் பிரவேசிக்கலாயின. யாக யக்ஞங்களையும், விலங்குகளை குறிப்பாக பசுவை பலியிடுவதையும் கொண்ட பிராமணீய சமயக் கோட்பாடுகளை பௌத்தர்கள் நிராகரித்தனர். பசுவதையை பௌத் தர்கள் கண்டித்ததானது மக்களைப் பெரிதும் கவர்ந்தது; அதிலும் குறிப் பாக அவர்கள் விவசாயிகளாக இருந்ததும், பசு மிகவும் பயனுள்ள பிராணியாக இருந்ததும் இதற்கு முக்கியமான காரணம். அந்நாட் களில் பிராமணர்கள் வீட்டிற்கு யாரேனும் விருந்தாளி வந்தால், அவரைக் கௌரவிப்பதற்கு பசுவைக் கொன்று அவருக்கு விருந் தளிக்க வேண்டியிருந்தது; இதனால் அந்த விருந்தாளி ''கோக்னா' என்று அழைக்கப்பட்டு வெறுக்கப்பட்டான். இதுபோன்றே பசு வதையை செய்பவர்கள் என்று பிராமணர்கள் அனைவரும் அச்சமயம் வெறுக்கப்பட்டு வந்தனர். இத்தகைய இக்கட்டான நிலைமை யில், ஒரு வழிபடும் முறையாக யக்ஞத்தை நிறுத்துவதையும், பசு வதைக்கு முற்றுப்புள்ளி வைப்பதையும் தவிர பௌத்தர்களுக்கு எதிராக தங்கள் நிலைமையை மேம்படுத்திக்கொள்ள பிராமணர் களுக்கு வேறு வழியில்லை.

மாட்டிறைச்சி உண்பதை பிராமணர்கள் நிறுத்தியதன் நோக்கம் பௌத்த பிட்சுக்களிடமிருந்து மேலாதிக்கத்தைக் கைப்பற்றுவதே

என்பது பிராமணர்கள் மரக்கறி உணவுக்கு மாறியதிலிருந்து தெளி வாகத் தெரிகிறது. பிராமணர்கள் சைவ உணவாளர்களாக மாறியது ஏன்? பிராமணர்கள் மரக்கறி உணவாளர்களாக மாறவில்லை என்றால், தங்களுடைய எதிராளிகளிடமிருந்து அதாவது புத்த மதத்திடமிருந்து தாங்கள் இழந்த செல்வாக்கை மீட்க முடியாது என்பதே இக்கேள்விக்கு அளிக்கக்கூடிய சரியான பதிலாக இருக்க முடியும். புத்தமதத்துடன் ஒப்பிடும்போது, பிராமணீயம் பொது மக்களின் நன்மதிப்பை இழக்கக் காரணமாக இருந்த ஓர் அம்சத்தை இங்கு நினைவுகூருவது அவசியம்: பிராணிகளைப் பலியிடும் நடை முறையே அந்த அம்சம்; இது பிராமணீயத்தின் அடிப்படை சாராம் சமாக இருந்தது; அதே சமயம் புத்த மதம் இதைக் கடுமையாக எதிர்த்தது. எனவே விவசாயத்தைத் தொழிலாகக் கொண்ட பெருவாரியான மக்களிடையே புத்தமதம் மதிப்பும் மரியாதையும் பெற்றிருந்ததும், பசுக்கள், எருதுகள் உட்பட பிராணிகளைக் கொன்று குவிக்கும் பிராமணீயத்திடம் அவர்கள் அருவருப்பு கொண்டிருந் ததும் முற்றிலும் இயல்பே. இத்தகைய நிலைமையில் பிராம ணர்கள் தாங்கள் இழந்த செல்வாக்கை எவ்வாறு மீட்க முடியும்? இறைச்சி உண்பதைக் கைவிடுவதன் மூலமும், மரக்கறி உண்பவர் களாக மாறுவதன் மூலமும்தான் இதைச்சாதிக்கமுடியும் - இதைத் தான் அவர்கள் செய்தார்கள். பிராமணர்கள் சைவ உணவாளர்களாக மாறியதன் நோக்கமே இதுதான் என்பதை பல்வேறு வழிகளில் மெய்ப்பிக்க முடியும்.

விலங்குகளைப் பலியிடுவது மோசமான செயல் என்பதை பிராமணர்கள் உள்ளபடியே உணர்ந்து செயல்பட்டார்கள் என்பது உண்மையானால் அவர்கள் செய்திருக்க வேண்டியதெல்லாம் யாகங் களில் விலங்குகளைப் பலியிடுவதை நிறுத்துவதுதான். அவர்கள் சைவ உணவாளர்களாக மாற வேண்டிய அவசியமே இல்லை. அவ்வாறிருக்கும்போது அவர்கள் மரக்கறி உணவை மேற்கொண்ட தற்கு ஒரு முக்கிய உள்நோக்கம் இருக்கிறது என்பது தெள்ளத் தெளிவு. இரண்டாவதாக, அவர்கள் காய்கறி உணவு உண்பவர் களாக மாறவேண்டிய தேவையே இல்லை. ஏனென்றால் பௌத்த பிட்சுகள் சைவ உணவு உண்பவர்களல்லர். இவ்வாறு கூறுவது பலரை வியப்படைய வைக்கலாம்; அகிம்சைக்கும் புத்த மதத் திற்கும் இடையே உள்ள தொடர்பு பிரிக்க முடியாதது, அடிப்படை யானது, இன்றியமையாதது என்று மக்களிடையே நிலவும் ஆழமான நம்பிக்கையே இதற்குக் காரணம். பௌத்த பிட்சுகள் புலால் உணவைத் தொடுவதில்லை, அதனை அவர்கள் தவிர்த்து வந்தார்கள் என்று

பொதுவாகக் கருதப்பட்டுவந்தது. இது தவறாகும். பௌத்த பிட்சுகள் மூன்று வகையான இறைச்சியை உண்பதற்கு அனுமதிக்கப்பட்டார் கள்; இவை தூய்மையானவை என்று கருதப்பட்டது. பின்னாளில் இது ஐந்து வகைகளாக விஸ்தரிக்கப்பட்டது. சீன யாத்ரிகரான யுவான் சுவாங் இதை அறிந்திருந்தார். சுத்தமான மாமிசத்தை சான்-சிங் என அவர் குறிப்பிட்டார். பிட்சுக்களிடையே இந்தப் பழக்கம் எவ்வாறு தோன்றிற்று என்பதை திரு.தாமஸ் வால்டேர்ஸ் விவரித்திருக்கிறார். இதுபற்றி அவர் கூறியதாவது:[1]

''புத்தர் உயிரோடிருந்த காலத்தில் வைசாலியில் சிகா எனப் பெயர்கொண்ட செல்வந்தரான ஒரு தளபதி இருந்தார்; அவர் புத்த மதத்துக்கு மாறியவர். அவர் தாராள சிந்தனையோடு பிட்சுகளுக்குப் பலவகைகளிலும் உதவி வந்தார்; அடிக்கடி அவர்களுக்கு சிறந்த மாமிச உணவை வழங்கி வந்தார். இவ்வாறு பிட்சுக்கள் தங்களுக்கு விசேடமாக அளிக்கப்படும் உணவை உண்ணும் வழக்கத்தைக் கொண்டிருக்கும் தகவல் வெளிநாடுகளுக்குப் பரவிற்று; புத்த பிட்சுகளின் இந்தப் பழக்கம் தீர்த்திகரர்களைக் கோபமடைய வைத்தது. உணவு விஷயத்தில் நிதானத்தைக் கடைப்பிடிக்கும் பிட்சுகளுக்கு இது தெரியவந்ததும் தங்கள் தலைவரை அணுகி நிலைமையை எடுத்துரைத்தனர். இதன்பேரில் பிட்சுகளின் கூட்டம் கூட்டப் பட்டது. இக்கூட்டத்தில் தலைவர் சில விதிமுறைகளை வகுத்துக் கூறினார். எந்த ஒரு விலங்கும் கொல்லப்படுவதைத் தாங்கள் நேரில் பார்த்தாலோ, அல்லது ஒரு குறிப்பிட்ட விலங்கு அவர்களது உணவுக்காகக் கொல்லப்பட்டது என்று தெரிவிக்கப்பட்டாலோ அத்தகைய விலங்கின் இறைச்சியை அவர்கள் உண்ணக் கூடாது என்று அவர் தடை விதித்தார். ஆனால் எந்த விலங்குகள் கொல்லப்படுவதை பிட்சுகள் நேரில் பார்க்கவில்லையோ, எந்த விலங்குகள் தங்களின் பொருட்டு கொல்லப்பட்டதாக அவர்கள் கேள்விப்பட வில்லையோ, எந்த விலங்குகள் தங்களுக்காகக் கொல்லப் பட்டதாக அவர்கள் ஐயுறவில்லையோ அத்தகைய விலங்கு களின் மாமிசம் தூய்மையானது, அதாவது (சட்டரீதியானது) என்று அறிவித்து அந்த உணவை அவர்கள் உண்ண அனு மதித்தார். பாலியிலும் ஸ்ஸு-ஃபென் வினயத்திலும் ஒரு நிகழ்ச்சி விவரிக்கப்பட்டிருக்கிறது: ஒரு நாள் புத்தருக்கும்

1. யுவான் சுவாங், (1904) தொகுதி I பக். 55.

சில பிட்சுகளுக்கும் சிகா காலை விருந்தளித்தார்; இந்த விருந்தின்போது ஒரு பெரிய எருது கொல்லப்பட்டு அதன் இறைச்சி சமைக்கப்பட்டு உணவாகப் பரிமாறப்பட்டது. இதற்காக நிர்கிரந்தங்கள் பிட்சுகளைக் கண்டித்தன; இதன் பிறகுதான் புத்தர் ஒரு புதிய விதியை வகுத்துத் தந்தார்; இதன்படி மூன்று நிலைமைகளில் மீனும் மாமிசமும் 'தூயதாக' அறிவிக்கப்பட்டன. பிட்சுக்களுக்கு இப்போது அனுமதிக்கப்பட்ட புலால் உணவு 'மூன்று தூய உணவுகள்' அல்லது 'மூன்று வகையான தூய புலால் உணவுகள்' என்று அழைக்கப்பட்டன. இவை 'காணாதது', 'கேள்விப்படாதது', 'ஐயப்படாதது' என்று இரத்தினச் சுருக்கமாக வருணிக்கப்பட்டன. அல்லது சில சமயங்களில் சீன மொழிபெயர்ப்பின்படி 'நேரில் பார்க்காதது', 'அறிந்திராதது', 'ஐயத்துக்கு அப்பாற்பட்டது' எனப் பொருள் கொள்ளப்பட்டன. பின்னர் மேலும் இரண்டு வகையான புலால் உணவுகள் புத்தப் பிட்சுகளுக்கு 'சட்டப்பூர்வமானவையாக' அறிவிக்கப்பட்டன; இயற்கையாக மரணமடைந்த விலங்குகளின் இறைச்சியும் பிற உயிரினங்களைக் கொன்று தின்னும் பறவைகளாலோ அல்லது மிகக் குரூரமான விலங்குகளாலோ கொல்லப்படும் பிராணிகளின் இறைச்சியும் இவ்வகைப்பட்டவையாகும். இவ்வாறு, ஐந்து வகையான புலால் உணவுகளை உட்கொள்ள பௌத்த பிட்சுகள் அனுமதிக்கப்பட்டனர். பிறகு, 'காணாதது', 'கேள்விப்படாதது', 'ஐயப்படாதது' ஆகிய புலால் உணவுகள் ஒரு பிரிவாகவும் அத்துடன் 'இயற்கையாக இறந்ததையும்', 'பறவைகள் கொன்றதையும் சேர்த்து சான்-சிங் என்றாயிற்று.''

இதிலிருந்து, பௌத்த பிட்சுகளே புலால் உண்டனர் என்பது தெள்ளத்தெளிவாகிறது. அப்படியிருக்கும்போது பிராமணர்கள் புலால் உணவைக் கைவிடக் காரணமே இல்லை. பின்னர் ஏன் பிராமணர்கள் இறைச்சி உண்பதை விடுத்து, மரக்கறி உணவாளர்களானார்கள் ? பௌத்த பிட்சுகளைப் போன்றவர்களே தாங்களும் என்பதை பொதுமக்கள் பார்வையில் தங்களைக் காட்டிக் கொள்ள அவர்கள் விரும்பாததே இதற்குக் காரணம்.

யாக யக்ஞங்கள் முறையைக் கைவிடுவதும், பசுவைப் பலியிடுவதை நிறுத்துவதும் ஓரளவு பலனை மட்டுமே தரமுடியும். அதிகபட்சம் பிராமணர்களை பௌத்தர்களுக்கு இணையான

இடத்தைப் பெறுவதற்குத்தான் வழிவகுத்திருக்கும். புலால் உணவு உண்பதில் பௌத்தபிட்சுகளின் விதிமுறைகளை அவர்கள் பின்பற்றி யிருந்தாலும் இதேநிலைதான் ஏற்பட்டிருக்கும். பௌத்தர்கள்மீது தங்கள் மேலாதிக்கத்தை நிலைநாட்ட வேண்டுமென்று பிராம ணர்கள் கொண்டிருந்த பேரார்வத்தை நிறைவேற்ற அது உதவ முடியாது. யாக யக்ஞங்களுக்காகப் பசுக்கள் பலியிடப்படுவதை எதிர்ப்பதன் மூலம் பெருவாரியான மக்களின் மனத்தில் மிகுந்த நம்பிக்கையையும் மரியாதையையும் பெற்றிருந்த பௌத்தர்களை அந்த உன்னத இடத்திலிருந்து கீழே இறக்கவேண்டும் என்று பிராம ணர்கள் விரும்பினர். தங்களது இந்தக் குறிக்கோளை எய்துவதற்குப் பிராமணர்கள் மற்றவர்களது கண்களில் மண்ணைத் தூவும் சாகசச் செயல்களில் ஈடுபடவேண்டியிருந்தது. தீவிரவாதத்தை தீவிரவாதத் தால், முள்ளை முள்ளால் எடுக்கும் நடவடிக்கையே இது. இடது சாரிகளைச் சமாளிப்பதற்கு எல்லா வலதுசாரிகளும் வழக்கமாகக் கைக்கொள்ளும் தந்திரமேஇது. பௌத்தர்களை முறியடிப்பதற்கு அவர்களைவிடவும் ஒருபடிமேலேசென்று மரக்கறி உணவாளர் களாக மாறுவதுதான் பிராமணர்களுக்கு ஒரே வழியாக இருந்தது.

பௌத்தத்தை ஒழித்துக்கட்டும் பொருட்டு பிராமணர்கள் பசுவை வழிபட ஆரம்பித்தார்கள், இறைச்சி உண்பதைக் கைவிட்டு சைவஉணவாளர்களாக மாறினார்கள் என்ற கருத்தை உறுதிப் படுத்தும் மற்றோர் அம்சமும் இருக்கிறது. அதுதான் பசுவதை ஒரு பெரும் பாவமாகக் கருதப்பட்ட காலமாகும். பசுவைக் கொல்வதை அசோகர் ஒரு குற்றமாக ஆக்கவில்லை என்பதை ஏற்கெனவே பார்த் தோம். பசுவதையைத் தடைசெய்ய அசோகர்முன்வருவார் என்று பலர் எதிர்பார்த்தனர். அசோகர் அவ்வாறு செய்யாதது கண்டு பேராசிரியர் வின்சென்ட் வியப்படைகிறார். ஆனால் உண்மை யில் இதில் வியப்படைவதற்கு எதுவுமில்லை.

விலங்குகள் கொல்லப்படுவதை, வதைசெய்யப்படுவதை பௌத்தம் பொதுவாக எதிர்த்துவந்தது. பசுவிடம் மட்டும் அது தனிப்பரிவு எதையும் காட்டவில்லை. எனவே பசுவைக் காப்ப தற்கு ஒரு பிரத்தியேகச்சட்டம் இயற்றவேண்டிய அவசியம் அசோக ருக்கு ஏற்படவில்லை. இதில் வியப்புக்குரிய விஷயம் என்னவென் றால், யாகத்துக்காக பசுக்கள் கொல்லப்படுவதை ஆதரிக்கும், அங்கீகரிக்கும் இந்துமதத்தின் தீவிர ஆதரவாளர்களான குப்த மன்னர்கள் பசுவதையை ஒரு மகாபாதகமாக, ஒரு மாபெரும் பாவ

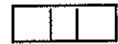
மாக, ஒரு பெரும் குற்றமாகப் பிரகடனம் செய்ததே ஆகும். இது குறித்து திரு. பண்டார்கர் கூறுவதாவது:[1]

''ஒரு பசுவைக் கொல்வது ஒரு பிராமணனைக் கொலை செய்வதற்கு இணையான ஒரு கொடிய குற்றமாக, பெரும் பாவமாக கி.பி. ஐந்தாம் நூற்றாண்டின் ஆரம்பத்தில் கருதப் பட்டுவந்தது என்பதைக் காட்டும் சர்ச்சைக்கிடமற்ற கல் வெட்டுச் சான்றுகள் இருக்கின்றன. இவ்வகையில் கி.பி. 465 ஆம் ஆண்டு செதுக்கப்பட்ட ஒரு செப்புத் தகட்டை முக்கியமாகக் குறிப்பிடலாம். அது குப்த வம்சத்தைச் சேர்ந்த ஸ்கந்தகுப்தனின் ஆட்சிக்காலத்தைக் குறிக்கிறது. அந்தச் செப்புத் தகட்டில் பின் கண்ட ஆணை பொறிக்கப்பட்டிருக்கிறது: 'இந்த ஆணையை மீறும் எவரும் ஒரு பசுவை, ஆன்மீக குருவை அல்லது ஒரு பிராமணனைக் கொன்ற குற்றத்திற்கு ஆளாவர். இதற்கும் முந்தைய ஓர் ஆவணம் கோ-ஹத்யாவை (அதாவது பசு வதையை) பிரமஹத்யாவுக்கு (அதாவது பிராமணனது கொலையை) இணையானதாக்குகிறது; இந்தப் பட்டயம் நாம் மேலே குறிப்பிட்ட ஸ்கந்தகுப்தனது பாட்டனரான இரண்டாம் சந்திரகுப்தனது காலத்தைச் சேர்ந்ததாகும். இதில் காணப்படும் குப்த ஆண்டு 93 என்பது கி.பி. 412 ஆம் ஆண்டைக் குறிக்கிறது. மத்திய இந்தியாவில் சாஞ்சியிலுள்ள புகழ் பெற்ற பௌத்த தூபியைச் சுற்றியிருக்கும் அழியடைப்புகளில் இந்த ஆவணம் செதுக்கப்பட்டிருக்கிறது. சந்திரகுப்தர் தனது அதிகாரி ஒருவர் அளித்த மான்யத்தைப் பற்றிக் கூறும் இந்தக் கல்வெட்டு பின்வருமாறு கூறுகிறது: ''இந்த ஏற்பாட்டை மீறும் எவரும் ஒரு பசுவை அல்லது ஒரு பிராமணனைக் கொன்ற குற்றத்துக்கும் ஐந்து அனந்தர்யாக்களை இழைத்த குற்றத்துக் கும் ஆளாவர்.'' இங்கு இவ்வாறு கூறுவதன் நோக்கம் மானி யத்தைப் பெறுபவர் அவரது இனத்தில் மிகப் பெரும்பாவங்கள் எனக் கருதப்படும் குற்றங்களைச் செய்தால் அவர் பிராமணராக இருந்தாலும் சரி, பௌத்தராக இருந்தாலும் சரி தண்டனைக்கு உள்ளாவர் என்று எச்சரிப்பதேயாகும். இங்கு அனந்தர்யாக்கள் என்பது பௌத்த மதக்கோட்பாட்டின்படி ஐந்து மகாபாதகங் களைக் குறிக்கும். அவை வருமாறு: தாயைக் கொல்வது, தந்தையைக் கொல்வது, அர்ஹத்தைக் கொல்வது, ஒரு பௌத்

1. பண்டைய இந்தியக் கலாசாரத்தின் சில அம்சங்கள், (1940) பக்கங்கள் 78-79.

தரின் இரத்தத்தைச் சிந்துவது, புரோகிதர்களிடையே பிளவை ஏற்படுத்துவது. இந்த மகாபாதகங்களில் பிராமணனைப் பொறுத்தவரையில் இரண்டுதான் பொருந்தும்: ஒன்று பசுவை வதை செய்வது, மற்றொன்று ஒரு பிராமணனைக் கொல்வது. பின்னால் குறிப்பிடப்பட்டது ஒரு மகாபாதகம் என்பது தெளிவு; ஏனென்றால் எல்லா ஸ்மிருதிகளிலும் இவ்வாறுதான் குறிப்பிடப்பட்டிருக்கிறது; ஆனால் முன்னர் குறிப்பிட்டதோ ஆபஸ்தம்பர், மனு, யக்ஞவல்கியர் போன்றோரால் ஓர் உப பாதகமாகவே கூறப்பட்டிருக்கிறது. ஆனால் இங்கு பசுக் கொலை பிரமகத்தி தோஷத்துடன் பிணைக்கப்பட்டிருப்பதும், இவை இரண்டும் பௌத்தர்களின் அனந்தர்யாக்களுக்கு இணை யாக ஒப்பிடப்பட்டிருப்பதும் கி.பி.ஐந்தாம் நூற்றாண்டின் ஆரம்பத்தில் அது மகாபாதகங்களின் நிலைக்கு உயர்த்தப் பட்டதையே காட்டுகின்றன. இவ்வாறு, பசுவதை குறைந்த பட்சம் ஒரு நூற்றாண்டுக்கு முன்னமேயே அதாவது நான்காம் நூற்றாண்டின் தொடக்கத்தில் ஒரு மகாபாதகமாகக் கருதப் பட்டிருக்க வேண்டும் என்பது தெளிவாகிறது.''

இங்கு நியாயமாகவே ஒரு கேள்வி எழுகிறது: பசு வதைக்கு எதிராக அதாவது மனு தர்மத்திற்கு எதிராக ஓர் இந்து மன்னன் சட்டம் இயற்ற ஏன் முன்வர வேண்டும்? பௌத்த பிட்சுகளின் மேலாதிக்கத்துக்கு முடிவுகட்டும் பொருட்டு பிராமணர்கள் தங்களது வேதமதத்தின் ஒரு கட்டளையை மீற வேண்டியதாயிற்று, அல்லது தவிர்க்க வேண்டியதாயிற்று என்பதே இக்கேள்விக்குப் பதிலாக இருக்கமுடியும். இந்தப் பகுத்தாய்வு சரியென்றால், புத்த மதத்துக்கும் பிராமணீயத்துக்கும் இடையே நடைபெற்ற போராட்டத்தின் விளைவே பசு வழிபாடு என்ற முடிவுக்கே வரவேண்டியிருக் கிறது. பிராமணர்கள் தாங்கள் இழந்துவிட்ட அந்தஸ்தை மீண்டும் பெறுவதற்கு மேற்கொண்ட ஒரு வழிதான் இது என்று கூறலாம்.



இயல் 14

மாட்டிறைச்சி உண்பது சிதறுண்ட பிரிவினரை ஏன் தீண்டப்படாதவர்களாக ஆக்க வேண்டும்?

பிராமணர்களும் பிராமணரல்லாதவர்களும் மாட்டிறைச்சி உண்பதை நிறுத்தியதும், அதேசமயம் சிதறுண்ட பிரிவினர் தொடர்ந்து இந்தப் பழக்கத்தை விடாது மேற்கொண்டு வந்ததும் இந்த நிலைமை யிலிருந்து வேறுபட்டதொரு நிலைமையைத் தோற்றுவித்தது. அந்த வேறுபாடு என்ன? பழைய நிலைமையில் எல்லோருமே மாட்டிறைச்சி உண்டுவந்தனர். ஆனால் புதிய நிலைமையிலோ ஒரு பகுதியினர் மாட்டிறைச்சி உண்ணவில்லை; இன்னொரு பகுதி யினரோ தொடர்ந்து உண்டு வந்தனர். இது வெளிப்படையான, முனைப்பான வேறுபாடு. இதனை எவருமே காணமுடியும். முன் என்றும் நடைபெற்றிராத விதத்தில் இது சமுதாயத்தைப் பிளவுப் படுத்திற்று. இது எப்படியிருப்பினும், தீண்டாமை தோன்றும் அளவுக்கு இந்தவேறுபாடு சமுதாயத்தை இவ்வளவு தீவிரமாகப் பிளவுபடுத்தியிருக்க வேண்டியதில்லை. இது ஒரு சமூக வேறுபாடாக மட்டுமே இருந்திருக்க முடியும். சமுதாயத்தின் பல்வேறு பகுதி யினர் தமது உணவுப் பழக்கவழக்கங்களில் வேறுபட்டிருக்கும் உதாரணங்கள் எவ்வளவோ இருக்கின்றன. ஒருவருக்குப் பிடித்தது இன்னொருவருக்குப் பிடிக்காது. எனினும் இந்த வேறுபாடு அவர் களிடையே எத்தகைய தடையையும் ஏற்படுத்துவதில்லை.

இவ்வாறு இருக்கும்போது, இந்தியாவில் மாட்டிறைச்சி உண்ணும்விஷயத்தில் குடியமர்ந்த வகுப்பினருக்கும் சிதறுண்ட வகுப்பினருக்கும் இடையேயான வேறுபாடு அவர்களிடையே ஏன் பிளவைத் தோற்றுவிக்க வேண்டும் என்பதற்கு ஏதேனும் விசேடக் காரணம் இருக்கவேண்டும். அந்தக் காரணம் என்னவாக இருக்கும்? இதற்கான பதில் வருமாறு: மாட்டிறைச்சி உண்பது என்பது சமய சார்பற்றதாக - தனி நபரது உணவுச் சுவை சம்பந்தப்பட்டதாக - மட்டும் இருந்திருக்குமானால் மாட்டிறைச்சி உண்பவர்களுக்கும் அவ்வாறு உண்ணாதவர்களுக்கும் இடையே இத்தகைய ஒரு பிளவு தோன்றியிருக்காது. துரதிருஷ்டவசமாக, மாட்டிறைச்சி உண்பதை

முற்றிலும் சமய சார்பற்ற ஒரு விஷயமாகப் பாவிப்பதற்குப் பதிலாக மதம் சம்பந்தப்பட்ட ஒரு விஷயமாக எடுத்துக் கொள்ளப்பட்டது. பிராமணர்கள் பசுவை ஒரு புனிதமான பிராணியாகக் கருதியதே இதற்குக் காரணம். மாட்டிறைச்சி உண்பதை புனிதத் தன்மையை மதியாது செய்யப்படும் ஓர் அவச்செயலாக இது ஆக்கிவிட்டது. எனவே, தொடர்ந்து மாட்டிறைச்சி உண்டுவந்த சிதறுண்ட பகுதியினர் பாவச்செயல் புரிந்த, சமய நிந்தனை செய்த குற்றச்சாட்டுக்கு ஆளாயினர்; இதனால் அவர்கள் சமுதாயத்தின் கட்டுக்கோப்புக்கு அப்பாற்பட்டவர்களாயினர்.

சமுதாயவாழ்வில் மதத்துக்குள்ள பங்கையும் பணியையும் பற்றிய ஒரு சரியான கண்ணோட்டம் இல்லாதவர்களுக்கு இந்தப் பதில் அத்தனை தெளிவானதாக இல்லாதிருக்கலாம். அவர்கள் இவ்வாறு கேட்கலாம்: மதம் ஏன் இத்தகைய பாரபட்சம் காட்ட வேண்டும்? மதத்தின் பணியையும் பங்கையும் பற்றிய பின்கண்ட விவரங்களைக் கருத்திற்கொண்டால் இந்த விஷயம் தெளிவாகப் புரியும்.

முதலில் மதம் என்றால் என்னவென்று பார்ப்போம். அனைத்து மதங்களுக்கும் ஒரு பொதுவான அம்சம் உண்டு. சமயம் என்பது பல்வேறு நம்பிக்கைகளும் பழக்கவழக்கங்களும் நடைமுறைகளும் அடங்கிய ஓர் அமைப்பு என்பதில்தான் இந்த அம்சம் பொதிந்துள்ளது. 1. இவை யாவும் புனித விஷயங்கள் சம்பந்தப்பட்டவை; 2. அவற்றைக் கடைப்பிடிக்கும் அனைவரையும் அவை ஒரே சமூகமாகப் பிணைக்கின்றன. இதையே சிறிது வேறுபட்ட முறையில் கூறினால், ஒவ்வொரு மதத்திலும் இரண்டு அம்சங்கள் அடங்கியுள்ளன. புனிதமான விஷயங்களிலிருந்து சமயம் பிரிக்க முடியாதது என்பது ஒரு அம்சம். சமயமானது சமுதாயத்திலிருந்து பிரிக்க முடியாத ஒரு கூட்டமைப்பு என்பது இரண்டாவது அம்சம்.

மதத்தின் இந்த இரண்டு அம்சங்களில் முதல் அம்சம் மனித சிந்தனையின் கருப்பொருளாக உள்ள யதார்த்தமானவையும், கற்பனையானவையுமான எல்லா விஷயங்களையும் நன்கு வரையறுக்கப்பட்ட இரண்டு பிரிவுகளாகப் பிரிக்கிறது; பொதுவாக இவ்விரு பிரிவுகளில் ஒன்று புனிதமானவை என்ற பதத்தாலும், மற்றொன்று ஆசாரக்கேடானவை அதாவது சமயத்துக்குப் புறம்பானவை என்ற பதத்தாலும் குறிப்பிடப்படுகின்றன.

இது மதத்தின் நோக்கத்தை வரையறுத்துக் கூறுகிறது. அடுத்து மதத்தின் செயல்பாட்டைப்புரிந்துகொள்வதற்கு புனிதமான விஷயங்கள் சம்பந்தப்பட்ட பின்வரும் கருத்துகளை மனத்திற் கொள்ள வேண்டும்:[1]

நாம் கவனத்திற் கொள்ளவேண்டிய முதல் விஷயம் புனிதமானவை ஆசாரக்கேடானவற்றை விட அதாவது புனித மற்றவற்றை விட மதிப்பிலும் அந்தஸ்திலும் மேலானவை, உயர்ந்தவை என்பது மட்டுமல்ல, அவை முற்றிலும் வேறுபட்டவையுமாகும். புனிதமானவையும் புனிதமற்றவையும் ஒரே பிரிவைச் சேர்ந்தவை அல்ல. இவை இரண்டுக்குமிடையே முழு அளவுக்கு வேறுபாடு இருக்கிறது. இதுபற்றிப் பேராசிரியர் துர்கியம் பின்வருமாறு கூறுகிறார்:[2]

> ''நல்லதையும் கெட்டதையும் பரஸ்பரம் ஒப்பிடுவது நீண்ட நெடுங்காலப் பழக்கம், இது இயல்பானது; ஏனென்றால் நல்லதும் கெட்டதும் ஒரே பிரிவைச்சேர்ந்த எதிர்மாறான நிலைகள். உதாரணமாக சுகவீனமும் ஆரோக்கியமும் ஒரே பிரிவைச் சேர்ந்த இரு நேர்மாறான நிலைகள். ஆனால் புனிதமானவையும் புனிதமற்றவையும் அப்படியல்ல; இவற்றை இரண்டு வேறுபட்ட பிரிவுகளாகவே, பொது அம்சம் ஏதுமில்லாத இரண்டு வேறுபட்ட உலகங்களாகவே எங்கும் எப்போதும் மனித மனம் கருதி வந்திருக்கிறது.''

இந்த உலகில் புனிதமானவற்றுக்கும் புனிதமற்றவற்றுக்கும் இடையேயான இந்த வேறுபாட்டைக் காணும்படி மனிதர்களை எது தூண்டியது என்று சிலர் வினவலாம். ஆனால் நம் மனத்திலுள்ள உடனடியான நோக்கத்துக்கு இது சம்பந்தமில்லாதது என்பதால் இது பற்றிய விவாதத்தில் இங்கு நாம் இறங்கப்போவதில்லை.[3]

சம்பந்தப்பட்ட பிரச்சினையுடன் மட்டும் நம்மைக் கட்டுப்படுத்திக் கொண்டு பார்க்கும்போது நாம் கவனிக்க வேண்டிய அடுத்த

---

1. மதம் குறித்த இந்த நிர்ணயிப்பு பேராசிரியர் என்விலே துர்கியத்துடையதாகும். 'சமய வாழ்க்கையின் அடிப்படை வடிவங்கள்' என்னும் அவரது நூலைப் பார்க்கவும். பக்கம். 47. எனது வாதத்துக்கு அவரது நூலையே ஆதாரமாகக் கொண்டுள்ளேன்.

2. பேராசிரியர் துர்கியத்தின் நூல் ''சமய வாழ்க்கையின் அடிப்படை வடிவங்கள்'', பக். 38

3. இது குறித்து அறிய விரும்புபவர்கள் மேற்கண்ட நூலில் 317 ஆம் பக்கம் பார்க்க.

விஷயம் புனிதமானவை என்பவற்றை ஒரு குறிப்பிட்ட வட்டத்திற்குள் அடக்கிவிடமுடியாது என்பதாகும். இந்த வட்டம் மதத்துக்கு மதம் எல்லையற்று விரிந்து கொண்டு செல்லுகிறது, வேறுபட்டுச் செல்லுகிறது. தெய்வங்களும் ஆவிகளும் மட்டும் தான் புனிதமானவை என்பதல்ல. கற்பாறை, ஒரு மரம், விலங்கு, நீரூற்று, கூழாங்கல், மரக்கட்டை, வீடு, சுருக்கமாகச் சொன்னால் எந்த ஒரு பொருளும் புனிதமானதாக இருக்க முடியும்.

புனிதமானவை எப்போதுமே சில விலக்காணைகளுடன் அதாவது தடைக்கட்டுகளுடன் சம்பந்தப்பட்டுள்ளன. இது சம்பந்தமாக பேராசிரியர் துர்கியம் கூறுவதை இங்கு மீண்டும் பார்ப்போம்:

> ''புனிதமானவை என்பவை தடைக்கட்டுகளால் பாதுகாக்கப் பட்டும், தனிமைப்படுத்தப்பட்டும் இருப்பவையாகும்; புனிதமற்றவைகளுக்கும் இந்தத் தடைக் கட்டுகள் பொருந்தும்; அவை முதலில் குறிப்பிடப்பட்டவையிடமிருந்து தூரத்தில் விலகி இருக்க வேண்டும்.''

சமயக் கட்டுப்பாடுகள் பல்வேறு வடிவங்களை மேற்கொள்கின்றன. இவற்றில் மிக முக்கியமானது தொடர்பு சம்பந்தப்பட்ட தடையாகும். தொடர்பு குறித்த தடை புனிதமற்றவர்கள் புனிதமானவர்களை ஒருபோதும் தொடக்கூடாது என்ற கோட்பாட்டின் அடிப்படையில் அமைந்துள்ளது. தொடுவதைத் தவிர இதர பல்வேறு வழிகளிலும் தொடர்பு கொள்ள முடியும். பார்ப்பது தொடர்புக்கான ஒரு சாதனமாகும். இதனால்தான் புனிதமற்றவர்கள் புனிதமான பொருள்களைப் பார்ப்பது சில சந்தர்ப்பங்களில் தடைசெய்யப்பட்டிருக்கிறது. புனிதமானவையாகக் கருதப்படும் சில பொருள்களைப் பெண்கள் பார்ப்பதற்கு அனுமதிக்கப்படாததை இதற்கு உதாரணமாகக் கூறலாம். (பேசும்போது மனிதனது மூச்சுக்காற்று வெளியே பரவுவதால்) பேச்சும் ஒருவகையான தொடர்பு சாதனமாகும். இதனால் தான் புனிதமற்றவர்கள்புனிதமான விஷயங்களைப் பேசுவதோ, ஓதுவதோ தடைசெய்யப்பட்டிருக்கிறது. எடுத்துக்காட்டாக வேதங்களைப் பிராமணர்கள்தான் ஓதவேண்டும், சூத்திரர்கள் ஓதக்கூடாது. (உணவை உட்கொள்வதன் மூலம் மிக நெருங்கிய தொடர்பு ஏற்படுகிறது.) எனவேதான் புனிதமான விலங்குகளையோ, காய்கறிகளையோ உண்ணக்கூடாது என்று தடை விதிக்கப்பட்டிருக்கிறது.

புனிதமானவை சம்பந்தப்பட்ட தடைகள் விவாதத்திற் குரியவை அல்ல. அவை விவாதத்திற்கு அப்பாற்றப்பட்டவை. எத்தகைய மறுப்பும் கூறாமல் அவற்றை ஏற்றுக்கொள்ள வேண் டும். புனிதமானது விவாதத்தின் எல்லைக்கு அப்பாற்றப்பட்டது என்ற பொருளில் அது எவ்வகையிலும் 'கைவைக்கப்படக்கூடாதது'. அனைவரும் செய்யக் கூடியது அதனை மதித்து அதற்குக் கீழ்ப் படிவதுதான்.

இறுதியாக, புனிதமானவை சம்பந்தப்பட்ட தடைகள் எல்லோரையும் கட்டுப்படுத்தும். அவை மூதுரைகள் அல்ல. அவை தடை ஆணைகள். அவை கட்டுப்பாடுகள். ஆனால் அச்சொல்லின் சாதாரண அர்த்தத்தில் இதற்குப்பொருள் கொள்ளக்கூடாது. அவை ஆணித்தரமானவை, மறுப்புக்கிடமற்றவை, தவிர்க்க முடியாத தன்மை கொண்டவை. அவற்றை மீறுவது மிகக் கடுமையான குற்றம்; புனிதத் தன்மையை மதிக்காத அடாச்செயல்.

மதத்தின் நோக்கத்தையும் வீச்சையும் செயல்பாட்டை யும் புரிந்துகொள்வதற்கு மேலே சுருக்கமாகக்கூறிய விவரங்களே போதுமானவை என்று கருதுகிறோம். இந்த விஷயம் குறித்து இதற்கு மேலும் விவரிப்பது அவசியமற்றது. மாட்டிறைச்சி உண்பது சிதறுண்ட பிரிவினரை ஏன் தீண்டப்படாதவர்களாக்கவேண்டும் என்ற கேள்விக்கு நான் அளித்த பதில் மிகச் சரியானது என்பதை மதத்தின் ஆதாரஅடிப்படையாக உள்ள புனிதமானவை குறித்த விதிமுறைகளின் செயல்பாடுபற்றிய இந்தப் பகுத்தாய்விலிருந்து நீங்கள் புரிந்துகொண்டிருக்கலாம். நான் தெரிவித்த பதிலைப் பெறுவ தற்குச் செய்ய வேண்டியதெல்லாம் பசுவைப் புனிதமான பிராணி யாகக் கொண்டு ஏற்றப்பட்ட விதிமுறைகள் எவ்வாறு செயல் படுத்தப்பட்டன என்பதை அலசி ஆராய்வதுதான். புனிதமான பிராணியாகப் போற்றப்பட்ட பசுவின் இறைச்சியை உண்ணக் கூடாது என்று விதிக்கப்பட்டிருந்த தடையாணைகளை மீறியதன் விளைவாகவே தீண்டாமை தோன்றிற்று என்பதை அப்போது புரிந்துகொள்ள முடியும்.

நாம் ஏற்கெனவே குறிப்பிட்டதுபோல், பிராமணர்கள் பசுவை ஒரு புனிதப்பிராணி ஆக்கினர். உயிரோடுள்ள பசுவையும் இறந்துபோன பசுவையும் அவர்கள் வேறுபடுத்திக் காணவில்லை. அவர்களது நோக்கில் பசு உயிரோடிருந்தாலும் இறந்து போனா லும் புனிதமானதுதான். மாட்டிறைச்சி உண்பது வெறும்குற்றம் மட்டுமல்ல, அது ஒரு குற்றமாக மட்டும் இருந்திருக்குமனால், ஏதேனும் தண்டனையோடு போயிருக்கும். ஆனால் மாட்டிறைச்சி

உண்பது தெய்வ நிந்தனையாக்கப்பட்டது. பசுவை புனிதமற்றதாக நடத்தும் எவரும் பாவம் செய்தவர்களாக, தொடர்புகொள்வதற்கு அருகதையற்றவர்களாக ஆக்கப்பட்டனர். தொடர்ந்து மாட்டிறைச்சி உண்டுவந்த சிதறுண்ட பகுதியினர் தெய்வநிந்தனை குற்றத்திற்கு ஆளாயினர்.[1]

பசு எப்போது புனிதமான பிராணியாக ஆக்கப்பட்டதோ, சிதறுண்டபிரிவினர் எப்போது தொடர்ந்து மாட்டிறைச்சி உண்ண ஆரம்பித்தார்களோ அப்போது அவர்களது கதிப்போக்கு நிர்ண யிக்கப்பட்டுவிட்டது; அவர்கள் சமூக உறவுக்கு அருகதையற்றவர் களாக, அதாவது தீண்டத்தகாதவர்களாக ஆக்கப்பட்டனர்.

இந்த விஷயத்தை முடிவுக்குக் கொண்டுவருவதற்கு முன்னர் இக்கோட்பாடு குறித்து எழக்கூடிய கேள்விகளுக்குப் பதிலளிப்பது உகந்ததாக இருக்கும். இக்கோட்பாடு பற்றி இரண்டு கேள்விகள் எழுவது சாத்தியம்: இறந்தபசுவின் இறைச்சியை சிதறுண்ட பிரிவினர் உண்டனர் என்பதற்கு என்ன சான்று இருக்கிறது என்பது முதல் கேள்வி. பிராமணர்களும் பிராமணரல்லாதோரும் இந்தப் பழக் கத்தைக் கைவிட்டு விட்ட பிறகு இவர்கள் மட்டும் மாட்டிறைச்சி உண்பதை ஏன் நிறுத்தவில்லை என்பது இரண்டாவது கேள்வி. தீண் டாமையின் தோற்றம் குறித்து இந்த நூலில் முன்வைக்கப்பட்டிருக் கும் கோட்பாட்டின்மீது இக்கேள்விகள் முக்கியமான தாக்கத்தை ஏற்படுத்துவதால், அவற்றைப்பற்றி இங்கு பரிசீலிப்பது அவசிய மாகிறது.

முதல் கேள்வி நாம் விவாதத்துக்கு எடுத்துக்கொண்டிருக் கும் பொருளுடன் நெருக்கமாக சம்பந்தப்பட்டிருப்பது மட்டு மன்றி மிக முக்கியமானதும் கூட. சிதறுண்ட பிரிவினர் ஆரம்பத்தி லிருந்தே மாட்டிறைச்சியை உண்டு வந்திருக்கின்றார்கள் என்றால் அப்போது இக்கோட்பாடு அடிபட்டுப் போகிறது. ஏனென்றால் ஆரம்பம் முதலே அவர்கள் மாட்டிறைச்சி உண்டு வந்திருந்த போதிலும் அவர்கள் தீண்டப்படாதவர்களாக நடத்தப்படவில்லை என்கிறபோது சிதறுண்டபிரிவினர் மாட்டிறைச்சி உண்டு வந்ததால் தான் அவர்கள் தீண்டப்படாதவர்களானார்கள் என்று கூறுவது அர்த்தமற்றதாக இல்லாவிட்டாலும் அறிவுப்பூர்வமற்றதாகும்.

1. சமய வாழ்க்கையின் அடிப்படை வடிவங்கள், பக்கம் 41.

இரண்டாவது கேள்வி முக்கியமானதல்லா விட்டாலும் பொருத்த மானதாகும். மாட்டிறைச்சி உண்பதை பிராமணர்கள் கைவிட்டு விட்டார்கள் என்றால், பிராமணரல்லாதோரும் அவர்களைப் பின்பற்றினார்கள் என்றால், சிதறுண்ட பிரிவினரும் அவ்வாறு ஏன் செய்ய வில்லை? அவர்கள் மாட்டிறைச்சி உண்பதை நிறுத்தி இருப்பார்களேயானால் தீண்டாமை தோன்றி யிருக்காது.

முதலாவது கேள்விக்குப்பதில் இதுதான்: மாட்டிறைச்சி உண்பது குடியமர்ந்த குலமரபுக்குழுவினருக்கும் சிதறுண்ட பகுதி யினருக்கும் பொதுவாக இருந்து வந்த காலத்தில், ஒரு புதியமுறை உருவாயிற்று. இதன்படி, குடியமர்ந்த சமூகத்தினர் புதிய மாட்டிறைச் சியையும் சிதறுண்ட வகுப்பினர் செத்த பசுவின் இறைச்சியையும் உண்ணத் தொடங்கினர். குடியமர்ந்த சமூகத்தினர் செத்த பசுவின் இறைச்சியை என்றுமே உண்டதில்லை என்பதற்கு ஐயத்துக்கிட மற்ற சான்று ஏதும் இல்லை. ஆனால் அதேசமயம் செத்த பசு சிதறுண்ட பிரிவினரின் பிரத்தியேக உரிமையானதற்கும், அவர் களுக்கு அது உபரிவருமானமானதற்கும் சான்று இருக்கிறது. மகா ராஷ்டிரத்தைச் சேர்ந்த மகர்களை இதற்கு உதாரணமாகக் கூறலாம். நாம் முன்னரே குறிப்பிட்டிருப்பதுபோல், மகாராஷ்டிர மகர்கள் செத்த விலங்கு தங்களுக்கே தரப்படவேண்டும் என்று உரிமை கொண்டாடுகின்றனர். கிராமத்திலுள்ள ஒவ்வொரு இந்துவிடமும் அவர்கள் இந்த உரிமையைக் கோருகின்றனர். எந்த ஓர் இந்துவும் தனது சொந்த விலங்கு இறந்தால் அதை உண்பதில்லை என்பதையே இது காட்டுகிறது. அவன் அதை ஒரு மகருக்குத் தந்துவிட வேண் டும். அதாவது மாட்டிறைச்சி உண்பது பொதுவான பழக்கமாக இருந்தாலும் மகர்கள் செத்துப்போன பசுவின் இறைச்சியையும், இந்துக்கள் புதிய மாட்டிறைச்சியையும் உண்டார்கள் என்பன வேறு விதமாகக் கூறுவதைத் தான் இது குறிக்கும். இங்கு சில கேள்விகள் எழுகின்றன: இப்போது கடைப்பிடிக்கப்பட்டுவரும் நடைமுறை பண்டைக்காலத்திலும் இருந்துவந்ததா? இந்த மகாராஷ்டிர உதா ரணத்தை குடியமர்ந்த குலமரபினருக்கும் சிதறுண்ட பகுதியினருக் கும் இடையே இத்தகையதோர் ஏற்பாடு இந்தியா முழுவதும் இருந்து வந்ததற்கான சான்றாக எடுத்துக் கொள்ள முடியுமா?

இது சம்பந்தமாக, மகர்களிடையே தற்போது நிலவிவரும் ஒரு பரம்பரைப் பழக்கத்தை இங்கு குறிப்பிடுவது அவசியம். இதன் படி கிராமங்களில் இந்துக்களுக்கு எதிராக பீடார் மன்னர் தங்க ளுக்கு 52 உரிமைகள் அளித்தாக அவர்கள் உரிமை கொண்டாடு

கின்றனர். இவ்வாறு பீடார் மன்னர் உரிமைகள் அளித்ததாகக் கூறப் படுவதை ஒப்புக்கொண்டாலும், மன்னர் இந்த உரிமைகளை முதல்தடவையாக உருவாக்கி இருக்கமாட்டார் என்பது தெளிவு. தொன்னெடுங்காலமாகவே இந்த உரிமைகள் நடைமுறையில் இருந்து வந்திருக்கவேண்டும். மன்னர் செய்ததெல்லாம் அவற்றை உறுதிசெய்ததுதான். சிதறுண்ட பிரிவினர் செத்துப்போன பசுவின் இறைச்சியையும் குடியமர்ந்த சமூகத்தினர் புத்தம்புது மாட்டிறைச் சியையும் உண்ணும் வழக்கம் பண்டைக்காலம் முதலே உருவாகி வந்திருக்கவேண்டும் என்பதையே இது குறிக்கிறது. இத்தகைய ஓர் ஏற்பாடு வளர்ந்து வந்திருப்பது முற்றிலும் இயல்பே. குடியமர்ந்த சமூகத்தினர் செல்வவளம் படைத்தவர்களாக இருந்தனர்; வேளாண் மையும் கால்நடைவளர்ப்பும் அவர்களது வாழ்க்கைத்தொழி லாக இருந்துவந்தன. ஆனால் சிதறுண்டபிரிவினரோ ஓட்டாண்டி சமூகத்தினராக இருந்தனர்; சொந்த வாழ்க்கைத்தொழில் ஏதுமில் லாமல் குடியமர்ந்த சமூகத்தினரையே முற்றிலும் சார்ந்திருந்தனர். இரு சாராருக்கும் மாட்டிறைச்சியே பிரதானஉணவு. குடியமர்ந்த சமூகத்தினர் உணவுக்காக எப்போது வேண்டுமானாலும் ஒரு விலங்கைக் கொல்லமுடியும்; ஏனென்றால் அவர்களிடம் கால் நடைச் செல்வம் ஏராளமாக இருந்தது. சிதறுண்ட சமூகத்தினர் இவ்வாறு செய்யமுடியாது; காரணம் அவர்களுக்குச் சொந்தமாக கால்நடைகள் ஏதுமில்லை. இத்தகைய சந்தர்ப்ப சூழ்நிலைமை களில், குடியமர்ந்த சமூகத்தினர் தங்களுடைய செத்த பிராணி களை, சிதறுண்ட சமூகத்தினர் அங்கு அவர்களது காவல் பணிக்கு ஊதியமாக அளிக்க ஒப்புக்கொண்டது எவ்வகையில் இயல்புக்குப் புறம்பானதாக இருக்க முடியும்? நிச்சயமாக அவ்வாறு இருக்க முடியாது. எனவே, குடியமர்ந்த சமூகத்தினரும் சிதறுண்ட சமூகத் தினரும் மாட்டிறைச்சி உண்டு வந்த பண்டைக்காலத்தில், முந்தி யவர்கள் புதிய மாட்டிறைச்சியையும் பிந்தியவர்கள் செத்துப்போன பசுவின் இறைச்சியையும் சாப்பிட்டு வந்தனர் என்பதும், இந்த நடைமுறை மகாராஷ்டிரத்தில் மட்டுமல்லாமல் இந்தியா முழு வதுமே கடைப்பிடிக்கப்பட்டு வந்தது என்பதும் தெள்ளத் தெளிவு.

இது முதல் ஆட்சேபத்தை செல்லுபடியற்றதாக்குகிறது. அடுத்து இனி இரண்டாவது ஆட்சேபத்துக்கு வருவோம். குப்த பேரரசர்கள் இயற்றிய சட்டம் பசுக்களை கொல்பவர்களுக்கு எதிராக இயற்றப்பட்ட சட்டமே ஆகும். அச்சட்டத்திற்கும் சிதறுண்ட சமூகத் தினருக்கும் எந்த சம்பந்தமுமில்லை. ஏனென்றால் அவர்கள் பசு வதைசெய்யவில்லை; செத்துப்போன பசுவைத்தான் உண்டார்கள்.

அவர்களது செயல்பாடு பசுவதைத் தடைச்சட்டத்தை எவ்வகையிலும் மீறவில்லை. எனவே, செத்துப்போன பசுவின் இறைச்சியை தொடர்ந்து உண்ணும்பழக்கம் அனுமதிக்கப்பட்டது. தவிரவும், பிராமணர்களும் பிராமணரல்லாதோரும் மாட்டிறைச்சியைக் கைவிட்டதுடன் எவ்வகையிலும் சம்பந்தப்படாத அகிம்சை சித்தாந்தத்தையும் சிதறுண்ட சமூகத்தினர் எவ்விதத்திலும் மீறவில்லை. பசுவைக் கொல்வது இம்சை. ஆனால் செத்த பசுவை உண்பது இம்சை அல்ல. ஆகவே, செத்தபசுவின் இறைச்சியை தொடர்ந்து உண்பது குறித்து, சிதறுண்ட சமூகத்தினர் மனச்சாட்சியின் உறுத்தலுக்கு உள்ளாவதற்கு எத்தகைய முகாந்தரமும் இல்லை. சட்டமும் சரி, இம்சை சித்தாந்தமும் சரி அவர்கள் செய்வதைத் தடைசெய்யமுடியாது; ஏனென்றால் அவர்களது செய்கை சட்டத்திற்கோ சித்தாந்தத்திற்கோ எவ்வகையிலும் முரண்பாடானதல்ல.

பிராமணர்களையும் பிராமணரல்லாதோரையும் அவர்கள் ஏன் பின்பற்றவில்லை என்ற கேள்விக்கான பதில் இரு வகையானது. முதலாவதாக, இவ்வாறு பின்பற்றுவதற்கு அவர்கள் தர வேண்டிய விலை அதிகம். அதற்கான வசதி அவர்களுக்கு இல்லை. இறந்த பசுவின் இறைச்சிதான் அவர்களுக்குப் பிரதான உணவு. அது இல்லையென்றால் அவர்கள் பட்டினிதான் கிடக்கவேண்டியிருக்கும். இரண்டாவதாக, செத்தபசுவை அப்புறப்படுத்துவது ஆரம்பத்தில் அவர்களுக்கு ஒரு தனிச்சலுகையாக இருந்தது, பின்னர் அதுவே ஒரு கடமைப் பொறுப்பாகிவிட்டது.[1] செத்த பசுவை அப்புறப்படுத்தும் பணியிலிருந்து தப்பமுடியாத நிலைமையில், முன்னர் போலவே அதன் இறைச்சியை உணவாகப் பயன்படுத்துவதில்'தவறேதும் இல்லை என்று அவர்கள் தீர்மானித்தனர்.

இவ்வாறு, இத்தகைய ஆட்சேபங்கள் எல்லாம் எவ்வகையிலும் இந்தக் கோட்பாட்டை செல்லுபடியற்றதாக ஆக்கி விடவில்லை என்பது தெளிவு.



1. மகர்களிடையே உருவாகி வளர்ந்துவரும் சீர்திருத்த இயக்கத்தின் காரணமாக இப்போது நிலைமை நேர்மாறானதாகி விட்டது. செத்த பிராணியை எடுத்துச் செல்ல மகர்கள் மறுக்கிறார்கள்; இந்து கிராமவாசிகளே அதை எடுத்துச் செல்லும்படி நிர்ப்பந்திக்கிறார்கள்.

பகுதி VI

தீண்டாமையும் அது தோன்றிய காலமும்

இயல் 15

தூய்மையற்றவர்களும் தீண்டப்படாதவர்களும்

1

தீண்டாமை எப்போது தோன்றிற்று? மிகப் பண்டைக் காலம் முதலே தீண்டாமை இருந்து வருவதாக வைதிக இந்துக்கள் சாதிக் கின்றனர். தீண்டாமை கடைப்பிடிக்கப்படுவதை பிற்காலத்தைச் சேர்ந்த ஸ்மிருதிகள் மட்டுமன்றி, காலத்தால் அவற்றுக்கு முற்பட் டவையும் சில எழுத்தாளர்களின் கூற்றுப்படி கிறித்து பிறப்பதற்கு சில நூற்றாண்டுகளுக்கு முந்தையவையுமான தர்மசூத்திரங்களும் ஆதரித்திருப்பதாக இவர்கள் தங்கள் வாதத்துக்கு ஆதாரமாகக் காட்டு கின்றனர்.

தீண்டாமையின் தோற்றம் பற்றி ஆராய முற்படும்போது, பின்கண்ட கேள்வியுடன் ஆரம்பிக்க வேண்டும்: அநேகர் கூறுவது போல் தீண்டாமை அத்தனைப் பழமையானதா?

இந்தக் கேள்விக்கு விடைகாணுவதற்கு தர்மசூத்திரங் களை ஆராய வேண்டும். அப்போதுதான் தீண்டாமையையும் தீண்டாதோர்களையும் அவை எந்த அர்த்தத்தில் குறிப்பிடுகின்றன என்பதைத் தீர்மானிக்கமுடியும். தீண்டாமையை இன்று நாம் எந்த அர்த்தத்தில் புரிந்துகொண்டிருக்கிறோமோ அந்த அர்த்தத்தில் அவை அவற்றுக்குப் பொருள்கொள்கின்றனவா? அவை குறிப்பிடும் வகுப்பினர் இன்று நாம் பயன்படுத்தும் தீண்டப்படாதோர் என்ற பதத்துக்குரிய அதே தீண்டப்படாத மக்கள்தானா?

முதலில் முதல் கேள்வியை எடுத்துக்கொள்வோம். தர்ம சூத்திரங்களைப் பற்றி ஆராயும்போது அந்த சூத்திரங்கள் அஸ்பிரஷ் யாக்கள் என்னும் வகுப்பினரைப் பற்றிப் பேசுகின்றன என்பதை அந்த ஆய்வு காட்டுகிறது என்பதில் ஐயமில்லை. அஸ்பிரஷ்யாக் கள் என்னும் பதம் தீண்டப்படாதோரைக் குறிக்கிறது என்பதிலும் ஐயமில்லை. எனினும் தர்மசூத்திரங்களின் அஸ்பிரஷ்யாக்களும்

இன்றைய இந்தியாவின் அஸ்பிரஷ்யாக்களும் ஒரே மக்கள்தானா என்னும், கேள்வி இங்கு இயல்பாகவே எழுகிறது. அதிலும் அந்த்யாக்கள், அந்த்யஜாக்கள், அந்த்யவாசின்கள், பாஹ்யாக்கள் போன்ற இதர பல்வேறு பதங்களை தர்ம சூத்திரங்கள் பயன்படுத்தியிருப்பதைக் கொண்டுபார்க்கும்போது இந்தக்கேள்வி இன்னும் மிகுந்த முக்கியத்துவத்தைப் பெறுகிறது. இந்தப் பதங்கள் பிற்கால ஸ்மிருதிகளிலும் பயன்படுத்தப்பட்டிருக்கின்றன. பல்வேறு சூத்திரங்களும் ஸ்மிருதிகளும் இந்தப் பதங்களை எவ்விதம் பயன்படுத்தி இருக்கின்றன என்பதை ஓரளவு தெரிந்துகொள்வது பயனுள்ளதாக இருக்கும். பின்வரும் அட்டவணை இந்தக் குறிக்கோளைக் கொண்டதே ஆகும்:

I. அஸ்பிரஷ்யாக்கள்

தர்மசூத்திரங்கள்	ஸ்மிருதிகள்
1. விஷ்ணு V. 104.	1. கார்த்தியாயன சுலோகங்கள் 433, 783

II. அந்த்யாக்கள்

தர்மசூத்திரங்கள்	ஸ்மிருதிகள்
1. வாசிட்டம் (16-30) 2. ஆபஸ்தம்பம் (III.1)	1. மனு IV. 79; VIII. 68 2. யாக்ஞவல்கியம் I.148-197 3. அத்திரி 25. 4. லிகிதம் 92.

III. பாஹ்யாக்கள்

தர்மசூத்திரங்கள்	ஸ்மிருதிகள்
1. ஆபஸ்தம்பம் 1. 2. 3. 9. 18 2. விஷ்ணு 16.14	1. மனு 28 2. நாரதம் 1.155

IV. அந்த்யவாசின்கள்

தர்மசூத்திரங்கள்	ஸ்மிருதிகள்
1. கௌதமம் XXXI; XXIII 32	1. மனு IV.79; X 39
2. வாசிட்டம் XVIII. 3.	2. மகாபாரதம் சாந்தி பருவம் 141; 29-32
	3. மத்யமங்கிராஸ் யாக்ஞவல்கியத்தைப் பற்றி மித க்ஷரத்தில் மேற்கோள். 3.280.

V. அந்த்யஜாக்கள்

தர்மசூத்திரங்கள்	ஸ்மிருதிகள்
1. விஷ்ணு 36.7	1. மனு IV. 61; VIII.279
	2. யாக்ஞவல்கியம் 12.73
	3. பிரிஹத்யாம ஸ்மிருதி (யாக்ஞவல்கியத்தைப் பற்றி மிதக்ஷரம் மேற்கோள் III. 260)
	4. அத்திரி. 199
	5. வேதவியாசம் 1.12.13

II

அடுத்த கேள்வி அந்த்யாக்கள், அந்த்யஜாக்கள், அந்த்ய வாசின்கள், பாஹ்யாக்கள் என்னும் பதங்கள் குறிக்கும் வகுப்பின ரையே சொல்லிணக்கத்தின்படி தீண்டப்படாதோரைக் குறிக்கும் அஸ்பிரஷ்யாக்கள் என்னும் பதமும் குறிப்பிடுகின்றனவா? வேறு விதமாகச் சொன்னால் இவை எல்லாம் ஒரே வகுப்பைச் சேர்ந்த மக்களைக் குறிக்கும் வெவ்வேறு பெயர்கள்தானா?

இந்தச் கேள்விக்குப் பதிலளிக்க தர்மசூத்திரங்களால் இயல வில்லை என்பது துரதிருஷ்டவசமானதாகும். **அஸ்பிரஷ்யாக்கள்** எனும் பதம் (ஒரு முறை சூத்திரத்திலும் ஒரு முறை ஸ்மிருதியிலும்) இரண்டு இடங்களில் வருகிறது. ஆனால் இதில் என்னென்ன வகுப்பு கள் அடங்கியுள்ளன என்ற விவரங்களை இவற்றில் எதுவும் தர வில்லை. **அந்த்யாக்கள்** எனும் பதத்தின் கதையும் இதேதான்.

அந்த்யாக்கள் என்னும் சொல் (சூத்திரங்களில் இரு இடங்களிலும் ஸ்மிருதிகளில் நான்கு இடங்களிலும்) மொத்தம் ஆறு இடங்களில் வந்தபோதிலும் இந்த அந்த்யாக்கள் என்பவர்கள் யார் என்பது ஓரிடத்தில்கூட விளக்கப்படவில்லை. இது போன்றே பாஹ்யாக்கள் என்னும் பதம் (சூத்திரங்களில் இரண்டு இடங்களிலும் ஸ்மிருதிகளில் இரண்டு இடங்களிலும்) நான்கு இடங்களில் வருகிறது. எனினும் இந்தப் பதத்தில் என்னென்ன வகுப்புக்கள் இடம்பெற்றுள்ளன என்பதை இவற்றில் எதுவுமே குறிப்பிடவில்லை. அந்த்ய வாசின்கள், அந்த்யஜாக்கள் என்ற பதங்கள் மட்டுமே இதற்கு விதிவிலக்கு. இங்கும் தர்மசூத்திரங்களைப் பொறுத்தவரையில் இவர்களைப் பற்றி பேச்சுமூச்சுவிடவில்லை. எந்த விவரங்களையும் தரவில்லை. ஆனால் ஸ்மிருதிகளில் இவர்களைப் பற்றிய தகவல்கள் காணப்படுகின்றன. அந்த்யவாசின்கள் பற்றிய விவரங்கள் மத்யமங்கிராஸ் என்ற ஸ்மிருதியிலும் அந்த்யஜாக்கள் பற்றிய தகவல்கள் அத்ரி ஸ்மிருதியிலும் வேதவியாச ஸ்மிருதியிலும் இடம் பெற்றிருக்கின்றன. அவர்கள் யார் என்பதை பின்கண்ட அட்டவணையிலிருந்து தெரிந்து கொள்ளலாம்.

அந்த்யவாசின்கள்	அந்த்யஜாக்கள்	
மத்யமங்கிராஸ்	அத்ரி	வேதவியாசம்
1. சண்டாளர்	1. நடர்	1. சண்டாளர்
2. சுவபாகர்	2. மேதர்	2. சுவபாகர்
3. ஷத்தர்	3. பில்லர்	3. நடர்
4. சூதர்	4. இரசகர்	4. மேதர்
5. வைதேகர்	5. சார்மகர்	5. பில்லர்
6. மகதர்	6. புருதர்	6. இரசகர்
7. அயோகவர்	7. கயவர்த்தர்	7. சார்மகர்
		8. விராத்யர்
		9. தாசர்
		10. பாட்டர்
		11. கோலிகர்
		12. புஷ்கர்

அந்த்யவாசின்கள், அந்த்யஜாக்கள் ஆகிய பதங்களைப் பயன் படுத்துவதில் எத்தகைய துல்லியமோ ஒத்திசைவோ இல்லை என்பதை மேலே உள்ள அட்டவணையிலிருந்து தெளிவாகத் தெரிந்து கொள்ளலாம். உதாரணமாக, மத்யமங்கிராஸ், வேதவியாச ஸ்மிருதி களின்படி சண்டாளரும் சுவபாகரும் அந்த்யவாசின்கள், அந்த்ய ஜாக்கள் ஆகிய இரு பிரிவுகளின் கீழும் வருகின்றனர். ஆனால் மத்யமங்கிராஸை அத்ரியுடன் ஒப்பிடும்போது அவை வேறுபட்ட வகைப் பிரிவுகளில் வருகின்றன. அந்த்யஜாக்கள் எனும் பதத் துக்கும் இது பொருந்தும். எடுத்துக்காட்டாக 1.சண்டாளரும் 2. சுவ பாகரும் வேத வியாச ஸ்மிருதியின்படி அந்த்யஜாக்கள்; ஆனால் அத்ரி ஸ்மிருதியின் பிரகாரமோ அவ்வாறு இல்லை. இதேபோன்று, அத்ரி ஸ்மிருதியின்படி 1. புருதர்களும். 2. கயவர்த்தர்களும் அந்த்ய ஜாக்கள்; ஆனால் அதே சமயம் வேதவியாச ஸ்மிருதியின்படியோ அவர்கள் அந்த்யஜாக்கள் அல்ல. இவ்வாறே வேதவியாச ஸ்மிருதி யின் பிரகாரம் 1. விராடர்களும், 2. தாசர்களும், 3. பாட்டர்களும், 4. கோலிகர்களும், 5. புஷ்கர்களும் அந்த்யஜாக்கள்; அத்ரி ஸ்மிருதி யின்படியோ அப்படி இல்லை.

இதுவரை பார்த்தவற்றைச் சுருக்கிக் கூறுவோம்: அஸ்பிரஷ் யாக்கள் வகைப்பிரிவில் யார் யார் அடங்குவர் என்பதை நிர்ண யிப்பதில் தர்மசூத்திரங்களும் சரி, ஸ்மிருதிகளும் சரி நமக்கு உதவ வில்லை. இதேபோன்று, அந்த்யவாசின்கள், அந்த்யஜாக்கள், பாஹ் யர்கள் ஆகியோர் அஸ்பிரஷ்யாக்கள் வகைப் பிரிவைச் சேர்ந்த வர்கள்தானா என்பதை உறுதிப்படுத்துவதற்கும் தர்மசூத்திரங்களும் ஸ்மிருதிகளும் கைகொடுக்கவில்லை. இவர்களில் எந்த வகுப்பின ரேனும் அஸ்பிரஷ்யாக்கள் அல்லது தீண்டப்படாதோர் பிரிவில் வருகின்றனரா என்பதை நிர்ணயிப்பதற்கு வேறு ஏதேனும் மார்க்கம் இருக்கிறதா? இந்த வகுப்பினர் ஒவ்வொருவரைப் பற்றியும் கிடைக்கக்கூடிய எத்தகைய தகவல்களையும் ஒன்றாக சேகரிப்பது உசிதமாக இருக்கும்.

பாஹ்யாக்கள் விஷயம் என்ன? அவர்கள் யார்? அவர்கள் எப்படிப்பட்டவர்கள்? அவர்கள் தீண்டத்தகாதவர்களா? அவர் களைப் பற்றி மனு குறிப்பிடுகிறார். அவர்களது நிலையைப் புரிந்து கொள்வதற்கு மனுவின் சமூக வகைப் பிரிவு ஏற்பாட்டைப் பற்றி இங்கு சுருக்கமாகவேனும் கூறுவது அவசியம். முதலில் அவர் 1. வைதேகர்களுக்கும் 2. தஸ்யூக்களுக்கும் இடையே ஒரு பரந்த பிரி வினையைச் செய்கிறார். பின்னர் வைதிகர்களை பின்கண்ட நான்கு

உபபிரிவுகளாகப் பிரிக்கிறார். 1. சதுர்வருண அமைப்புக்குள் இருப்பவர்கள், 2. சதுர்வருண அமைப்புக்கு வெளியே இருப்பவர்கள், 3. விராத்தியர், 4. பதிதர்கள் அல்லது பிரஷ்டர்கள்.[1]

ஒருவன் சதுர்வருண அமைப்புக்குள் இருக்கிறானா அல்லது அதற்கு வெளியே இருக்கிறானா என்பது அவனது பெற்றோர்களது வருணத்தால் தீர்மானிக்கப்பட வேண்டிய விஷயமாகும். அவன் அதே வருணத்தைச் சேர்ந்த பெற்றோர்களுக்குப் பிறந்தவனாக இருந்தால், சதுர்வருண அமைப்புக்குள்ளே இருப்பவனாகிறான். அவ்வாறில்லாமல் வேறுபட்ட வருணங்களைச் சேர்ந்த பெற்றோர்களுக்குப் பிறந்தவனாக இருப்பின் அவன் சதுர்வருண அமைப்புக்கு வெளியே இருப்பவனாகிறான். அவன் கலப்புத்திருமணங்களிலிருந்து பிறந்த வழித்தோன்றல் ஆகிறான்; இதனை மனு **வருணசங்கரம்** என்று கூறுகிறார். சதுர்வருண அமைப்புக்கு வெளியே இருப்பவர்களை மனு மேலும் இரண்டு வகுப்புகளாகப் பிரிக்கிறார்; 1. அநுலோமர், 2. பிரதிலோமர். இவர்களில் அநுலோமர்[2] என்பவர்கள் உயர் குலத்தைச் சேர்ந்த தந்தையருக்கும் தாழ்ந்த குலத்தைச் சேர்ந்த தாய்களுக்கும் பிறந்தவர்கள். ஆனால் அதேசமயம் பிரதிலோமர் என்பவர்கள் தாழ்ந்தகுலத்தைச்சேர்ந்த தந்தையருக்கும் உயர்குலத்தைச் சேர்ந்த தாய்களுக்கும் பிறந்தவர்கள். அநுலோமர்களும் பிரதிலோமர்களும் சதுர்வருண அமைப்புக்கு வெளியே இருக்கும் காரணத்தால் ஒரே பிரிவைச் சேர்ந்தவர்கள். எனினும் மனு அவர்களையும் வேறுபடுத்திக் காணமுற்படுகிறார். அநுலோமர்களை **வருண பாஹ்யாக்கள்** அல்லது சுருக்கமாக பாஹ்யாக்கள் என அழைக்கிறார்; பிரதிலோமர்களை **ஹீணர்கள்** எனக் குறிப்பிடுகிறார். ஹீணர்கள் பாஹ்யாக்களைவிடத் தாழ்ந்தவர்கள். எனினும் பாஹ்யாக்களையோ அல்லது ஹீணர்களையோ மனு தீண்டத்தகாதவர்கள் எனக் கூற வில்லை.

அந்த்யாக்கள் ஒரு பிரிவினராக மனு IV. 79ல் குறிப்பிடப் படுகின்றனர். ஆயினும் மனு அந்தப் பிரிவில் அடங்கியுள்ள வகுப்புகளைப் பற்றிய விவரங்களைத் தரவில்லை. மேதாதிதி தமது விளக்க உரையில் அந்த்யாக்கள் என்றால் மேதர்கள் போன்ற மிலேச்சர்கள் என்று பொருள் கண்டிருக்கிறார். புஹ்லர் அந்த்யாக்கள் என்பதை கீழ்ச் சாதிக்காரர்கள் என்று மொழிபெயர்த்திருக்கிறார்.

1. பார்க்க மனு 1, 45

2. மேலது

இவ்வாறு, அந்த்யாக்கள் என்பவர்கள் தீண்டத்தகாதவர்கள் என்று கூறுவதற்கு ஆதாரம் ஏதுமில்லை. கிராமத்தின் எல்லைகளில் அல்லது முடிவில் (அந்தா) வசித்துவந்த மக்களைக் குறிப்பிடும் பெயராக அநேகமாக இது இருக்கக்கூடும். அவர்கள் ஏன் கீழானவர்களாகக் கருதப்பட்டனர் என்பதை விளக்கும் ஒருகதை பிருகதாரண்யக உபநிடத்தில் காணப்படுகிறது. (1.3). இதனை கானே குறிப்பிட்டிருக்கிறார். அந்தக் கதை வருமாறு:

> ''தேவர்களும் அசுரர்களும் ஒரு சமயம் சண்டையிட்டுக் கொண்டனர். அப்போது உத்கிதானத்தின் மூலம் தாங்கள் அசுரர்களைவிட மேம்பட்டவர்களாக முடியும் என்று தேவர்கள் எண்ணினர். இதில் ஓர் இடத்தில் பின்வருமாறு கூறப்படுகிறது: 'இந்த தேவதை (பிராணன்) மரணம் என்னும் பாபத்தை அந்தத் தேவதைகளிடம் எறிந்து அதனை அந்தத் தேவதைகள் இருக்கும் முடிவிடங்களுக்கு அனுப்பிவைத்தது; ஆதலால் ஆரியக் கட்டுப்கோப்புக்கு வெளியே உள்ள மக்களிடமோ அல்லது திசம் அந்தத்துக்கோ (குடியிருப்பு எல்லைகள்) செல்லக்கூடாது, அவ்வாறு சென்றால் நாம் இறந்து விடுவோம் என்று நினைத்துக்கொள்ள வேண்டும்.''

மேலே மேற்கோள் காட்டிய பகுதியில் வரும் **திசம் அந்தம்** என்ற சொற்றொடருடன் அந்த்யா என்பதன் அர்த்தத்தை இணைத்துப் பார்ப்போம். எவ்விதத்திலும் வலிந்து பொருள்கொள்ளாமல் 'குடியிருப்பு எல்லைகள்' என்னும் சொற்றொடரை கிராமத்தின் புற எல்லைகள் என்று மொழிபெயர்த்தோமானால், அந்த்யா என்பது ஆரம்பத்தில் எதைக் குறித்தது என்பதற்கான விளக்கத்தை நாம் பெற முடியும். அந்த்யாக்கள் என்பவர்கள் தீண்டப்படாதவர்கள் என்பதை அது குறிக்கவில்லை. மாறாக, அவர்கள் கிராமத்தின் புற எல்லைகளில் வசித்து வந்தார்கள் என்பதையே குறிக்கிறது.[1]

அந்த்யஜாக்களைப் பொறுத்த வரையில், அவர்களைப் பற்றி நமக்குத் தெரிய வந்துள்ள விஷயங்களே அவர்கள் தீண்டப்படாதவர்கள் என்ற கருத்தை மறுதலிக்கப் போதுமானவையாக உள்ளன. பின்கண்ட விவரங்கள் இவ்வகையில் நம் கவனத்திற்குரியவை:[2]

1. கானே - தர்ம சூத்திரங்களின் வரலாறு II, பாகம் I, பக். 167.
2. மேற்படி நூல் தொகுதி II, பாகம் I, பக். 70

மகாபாரதம் சாந்தி பருவத்தில் (109.9) அந்த்யஜாக்களைப் பற்றிய ஒரு குறிப்பு காணப்படுகிறது. அதில் அவர்கள் படை வீரர்கள் எனக் குறிப்பிடப்பட்டிருக்கின்றனர். சரஸ்வதிவிலாசத்தில் அந்த்ஜயா என்னும் பதத்தில் ஏழு பிரிவு இரசகர்களை பிரகிருதிகளாகப் பிதாமகர் குறிப்பிடுகிறார். பிரகிருதிகள் என்பது சலவையாளர்கள் போன்ற தொழில் பிரிவினர்களைக் குறிக்கிறது என்பது இரண்டாம் பில்லமா சகவருடம் 922ல் வெளியிட்ட தகட்டுப் பொறிப்பிலிருந்து தெள்ளத்தெளிவாகிறது; பதினெட்டுப் பிரகிருதிகளுக்கு ஒரு கிராமம் மானியமாகக் கொடுக்கப்பட்டதை இது தெரிவிக்கிறது. சிரேனிஸ் என்பது இரசகர் முதலிய பதினெட்டு சாதிகளைக் குறிக்கிறது என்றும், இவை அனைத்தும் கூட்டாக அந்த்ய ஜாக்கள் என அழைக்கப்படுகின்றன என்றும் வீரமித்ரோதயம் கூறுகிறது. இவற்றை எல்லாம் கொண்டு பார்க்கும்போது, அந்த்யஜாக்களை எவ்விதம் தீண்டத்தகாதவர்கள் எனக் கருத முடியும்?

அடுத்து அந்த்யவாசின்களை எடுத்துக் கொண்டால், அவர்கள் யார்? அவர்கள் தீண்டப்படாதவர்களா? அந்த்யவாசின் என்னும் பதம் இரண்டு வெவ்வேறு பொருள்களில் பயன்படுத்தப் பட்டிருக்கின்றன. ஒரு அர்த்தத்தில் அது குருவின் இல்லத்தில் தங்கிப்படிக்கும் ஒரு பிரமசாரியைக் குறிக்கிறது.[1] இத்தகைய ஒரு பிரமசாரி அந்த்யவாசின் எனப்படுகிறான். கடைசியாகப் பரிமாறப் பட்டவனையும் ஒரு வேளை இது குறிக்கலாம். ஒரு பிரமசாரியை அந்த்யவாசின் என அழைப்பதற்குக் காரணம் எதுவாக இருந்தாலும், இந்தச் சொல் எவ்வகையிலும் தீண்டாமையைக் குறிக்காது என்பது ஐயத்துக்கு இடமற்றது. பிராமணர்களும், சத்திரியர்களும், வைசியர்களும் மட்டுமே பிரமசாரிகளாக இருக்கமுடியும் என்கிற போது, இது எப்படி சாத்தியமாகும். இன்னொரு அர்த்தத்தில் இவை ஒரு மக்கள் தொகுதியைக் குறிக்கின்றன. ஆனால் இந்த அர்த்தத்தில்கூட அது தீண்டப்படாதவர்களைக் குறிப்பது சந்தேகமே.

வாசிட்ட தர்ம சூத்திரத்தின்படி (18.3) இவர்கள் ஒரு சூத்திர தந்தைக்கும் வைசிய தாய்க்கும் பிறந்தவர்கள். ஆனால் மனுவோ (V.39) இவர்கள் சண்டாளர் தந்தைக்கும் நிசாடர் தாய்க்கும் பிறந்தவர்கள் என்று கூறுகிறார். இவர்கள் எந்த வகுப்பைச் சேர்ந்தவர்கள் என்பதைப் பொறுத்தவரையில், இவர்கள் அந்த்யஜாக்களின் ஓர் உபபிரிவினர் என்று மிதக்ஷரா கூறுகிறார்; அதாவது அந்த்யவாசின்கள் அந்த்யஜாக்களிடமிருந்து வேறுபட்டவர்களல்லர் என்று

1. அமரகோஷ் II காண்ட பிரம்மபர்கம் பாடல் II

இதற்குப் பொருள். எனவே, அந்த்யஜாக்களுக்கு எது பொருந்துமோ அது அந்த்யவாசின்களுக்கும் பொருந்தும் என்றாகிறது.

III

அந்த்யவாசின்கள், அந்த்யாக்கள், அந்த்யஜாக்கள் என அழைக்கப்படும் மக்களின் சமூகநிலை குறித்த பண்டைய இலக்கியங்களிலிருந்து பெறப்படும் தகவல்களை வைத்துப் பார்க்கும்போது, தீண்டப்படாதவர்கள் என்ற சொல்லின் இன்றைய அர்த்தத்தில் அவர்களைத் தீண்டப்படாதவர்கள் என்று சொல்லமுடியாது என்பது தெள்ளத்தெளிவாகிறது. எனினும் இதுகுறித்து இன்னமும் ஓரளவு ஐயப்பாடு கொண்டிருப்பவர்களைத் திருப்தி செய்யும்பொருட்டு, இந்த விஷயத்தை வேறொரு கண்ணோட்டத்திலிருந்தும் ஆராய்வது உசிதமாக இருக்கும். அவர்கள் அஸ்பிரஷ்யாக்கள் என்று அழைக்கப்பட்டார்கள் என்பதை உண்மை என்றே எடுத்துக்கொண்டு, தர்ம சூத்திரங்கள் காலத்தில் இந்தச்சொல் எதை அர்த்தப்படுத்திற்று என்று ஆராய முற்படுவோம்.

இந்த நோக்கத்தோடு, பிராயச்சித்தத்துக்கு சாஸ்திரங்கள் நிர்ணயித்துள்ள விதிமுறைகளைத் தெரிந்துகொள்ளவேண்டும். இந்த விதிமுறைகளை ஆராய்ந்து பார்த்தோமானால், அஸ்பிரஷ்யா என்னும் பதத்துக்கு இப்போதுள்ள அதே அர்த்தத்தை தர்மசூத்திரங்கள் காலத்திலும் அது கொண்டிருந்ததா என்பதை நாம் தெரிந்து கொள்ள முடியும்.

அஸ்பிரஷ்யா என்றழைக்கப்படும் வகுப்புக்கு உதாரணமாக சண்டாளர் விஷயத்தை எடுத்துக்கொள்வோம். முதலாவதாக சண்டாளர் என்பது ஒரே வகுப்பைச் சேர்ந்தவர்களைக் குறிக்கவில்லை என்பதை நினைவிற் கொள்ளவேண்டும். இது ஒருவர் மற்றவரிடமிருந்து வேறுபடும் பலதரப்பட்ட மக்களினங்களைக் குறிக்கும் ஒரு சொல்லாகும். சண்டாளர்களில் ஐந்து வகையான வேறுபட்ட பிரிவினர்கள் இருக்கிறார்கள் எனச் சாஸ்திரங்கள் கூறுகின்றன. அவர்கள் வருமாறு: (i) சூத்திர தந்தைக்கும் பிராமணத் தாய்க்கும் பிறந்தவன்.[1] (ii) திருமணமாகாத பெண்ணுக்குப் பிறந்தவன்,[2] (iii) சகோத்தர மாதுக்குப் பிறந்தவன்,[3] (iv) துறவியாகி பின்னர்

1. எல்லாத் தர்ம சாஸ்திரங்களின்படியும் மனுஸ்மிருதி உட்பட அனைத்து ஸ்மிருதிகளின் படியும்.

2,3. வேத வியாச ஸ்மிருதியின்படி.

மீண்டும் இல்லறத்தானாக மாறியவனுக்குப் பிறந்தவன்,[1] (V) நாவிதத் தந்தைக்கும் பிராமணத் தாய்க்கும் பிறந்தவன்.[2] சண்டாளர்களில் யார் பிராயச்சித்தம் செய்யவேண்டும் என்று கூறுவது கடினம். எனினும் எல்லா வகையான சண்டாளர்கள் விஷயத்திலும் பிராயச்சித்தம் செய்வது அவசியம் என்று எடுத்துக்கொண்டு பார்ப்போம். பிராயச் சித்தத்துக்கு சாஸ்திரங்கள் நிர்ணயித்துள்ள விதிமுறை யாது?

கௌதமர் தமது தர்ம சூத்திரத்திலும் இது பற்றிப் பின்வரு மாறு கூறுகிறார். (அத்தியாயம் XIV, சுலோகம் 30):

''சாதிநீக்கம் செய்யப்பட்டவன், சண்டாளன், நிறைமாத கர்ப்பிணி, மாதவிடாயாயிருக்கும் மாது ஆகியோர்களையோ அல்லது பிணத்தையோ, ஒருவன் தொட்டாலோ அல்லது இவர் களை எல்லாம் தொட்டவர்களைத் தொட்டாலோ அவன் கட்டிய துணிகளுடன் குளித்துத் தனது தீட்டைப் போக்கிக் கொள்ள வேண்டும்.

வாசிட்ட தர்ம சூத்திரம் நிர்ணயித்துள்ள விதிமுறை வருமாறு அத்தியாயம் IV. சுலோகம் 37:

''யாகக்கம்பம், சிதை, இடுகாடு, மாதவிடாய் ஆனப் பெண், தாமதமாகக் கருத்தரித்த பெண், அசுத்தமான மனிதர்கள் அல்லது சண்டாளர்கள் போன்றோரை ஒருவன் தொட்டு விட்டால் அவன் தனது உடலையும் தலையையும் நீரில் அமிழ்த்திக் குளிக்க வேண்டும்.''

வசிட்டர் கூறுவதை போதாயநரும் ஏற்றுக்கொண்டு தமது தர்மசூத்திரத்தில் பின்வருமாறு கூறுகிறார் (பிரஸ்னம் 1, அத்தியாயம் 5, காண்டம் 6, சுலோகம் 5):

''புனிதத் தலத்தில் இருக்கும் விருட்சம், ஈமத்தீ, வேள்விக் கம்பம், சண்டாளன் அல்லது வேதத்தை விற்பவன், பிரா மணன் இவர்களை ஒருவன் தொட்டால் உடுத்தியிருக்கும் ஆடையோடு குளிக்க வேண்டும்.''

---

1. பராசுர மாதவ்யத்தில் கூற்றுவன் மேற்கோள் காட்டியபடி
2. அனுசாசன பருவம் (29.17). அவன் மதங்கன் என்றும் அழைக்கப்படுகிறான்.

மனு தர்மத்தில் பின்கண்ட விதிமுறைகள் அடங்கியுள்ளன:

V.85. சண்டாளனை, மாதவிடாய் ஆனப்பெண்ணை, சாதி நீக்கம் செய்யப்பட்டவனை, பேறுகாலநிலையிலுள்ள பெண்ணை, பிணத்தை அல்லது பிணத்தைத் தொட்ட வனை பிராமணன் தொட்டுவிடும்போது அவன் குளித்து விட்டால் தீட்டு அகன்றுவிடும்.

V.131. நாய்களால் கொல்லப்பட்ட ஒரு விலங்கின் இறைச்சி தூய்மையானது, அதேபோல் புலால் உண்ணும் பிராணி களாலோ அல்லது சண்டாளர்கள் போன்ற கீழ்ச் சாதி யினராலோ (தஸ்யர்கள்) கொல்லப்பட்ட விலங்கின் இறைச்சியும் தூய்மையானது என்று அறிவித்திருக் கிறார் மனு.

V.143 ஒருவன் எந்த ஒரு பொருளையும் எவ்வகையிலேனும் கொண்டு செல்லும்போது தூய்மையற்ற ஒரு மனித னாலோ, பொருளாலோ தொடப்படுவானேயானால், அப்போது அவன் அந்தப் பொருளைக் கீழே விடாமல் சடங்கோடு சுத்திசெய்துகொண்டால் அவன் தூய்மை யடைந்து விடுகிறான்.

தர்மசூத்திரங்களிலும் மனுதர்மத்திலும் காணப்படும் இந்த வாசகங்களிலிருந்து பின்கண்ட விஷயங்கள் தெளிவாகின்றன :

1) சண்டாளனைத் தொடுவதால் தீட்டுஏற்படும் என்பது பிராமணர்களால் மட்டுமே அனுஷ்டிக்கப்பட்டது.

2) குறிப்பிட்ட சடங்குகளின்போது மட்டுமே அநேகமாக தீட்டு கடைப்பிடிக்கப்பட்டது.

IV

இந்த முடிவுகள் சரியானவை என்றால், இது தூய்மை யின்மை சம்பந்தப்பட்டதே அன்றி தீண்டாமை சம்பந்தப்பட்டது அல்ல. தூய்மையற்றோர்க்கும் தீண்டப்படாதோருக்கும் இடையே யான வேறுபாடு மிகத்தெளிவானது. தீண்டப்படாதோர் எல்லோ ருக்குமே தீட்டு உண்டாக்குகின்றனர்; தூய்மையற்றவர்களோ

பிராமணர்களை மட்டுமே தீட்டுப்படுத்துகின்றனர். தூய்மையற்றவர்களைத் தொடுவது சில விசேட சடங்குகளின்போது தீட்டு உண்டாக்குகிறது. தீண்டப்படாதவர்களைத் தொடுவதோ எல்லா சமயங்களிலுமே தீட்டாகிறது.

தர்மசூத்திரங்களில் குறிப்பிடப்பட்டிருக்கும் வகுப்பினர் தீண்டப்படாதவர்கள் என்ற கோட்பாட்டை முற்றிலும் மறுதலிக்கும் மற்றொரு ஆதாரமும் இருக்கிறது; இந்த ஆதாரத்தை இதுவரை நாம் கணக்கிலெடுத்துக் கொள்ளவில்லை. அரசு ஆணையில் வெளியிடப்பட்டிருக்கும் வகுப்புகளின் பட்டியலை (இரண்டாவது இயலில் இது தரப்பட்டிருக்கிறது) ஸ்மிருதிகளிலிருந்து பெறப்பட்டு இந்த இயலில் தரப்பட்டிருக்கும் பட்டியலுடன் ஒப்பிடுவதுதான் அந்த ஆதாரம். இந்த ஒப்பீடு என்ன காட்டுகிறது? அது என்ன காட்டு கிறது என்பதை பின்வருமாறு எவருமே காண முடியும்.

முதலாவதாக: ஸ்மிருதிகளில் குறிப்பிடப்பட்டிருக்கும் வகுப்புகளின் எண்ணிக்கை அதிகபட்சம் 12தான்; ஆனால் அதே சமயம் அது ஆணையில் குறிப்பிடப்பட்டிருக்கும் வகுப்புகளின் எண்ணிக்கை 429 ஐ எட்டுகிறது.

இரண்டாவதாக : அரசு ஆணையில் இடம்பெற்றிருக்கும் வகுப்புகள் ஸ்மிருதிகளில் காணப்படவில்லை. [1]மொத்தம் 429 வகுப்புகளில் 427 வகுப்புகளை ஸ்மிருதிகள் அறிய மாட்டா.

மூன்றாவதாக: ஸ்மிருதிகளில் காணப்படும் பல வகுப்புகள் அரசு ஆணையில் இடம்பெறவில்லை.

நான்காவதாக: இரண்டு பட்டியல்களிலும் ஒரே ஒரு வகுப்பு தான் இடம்பெற்றுள்ளது. அதுதான் சார்மகர் வகுப்பு.[2]

---

1. அரசு ஆணையில் இடம்பெற்றிருக்கும் 429 வகுப்புகளில் 3 தான் ஸ்மிருதிகள் தரும் பட்டியலில் காணப்படுகின்றன.

2. இரு பட்டியல்களிலும் இடம் பெற்றிருக்கும் வேறு இரு வகுப்புகளும் உள்ளன. அவை (1) நடர், (2) இரசகர். ஆனால் அரசு ஆணையின்படி அவர்கள் நாட்டின் ஒரு சில பகுதிகளில்தான் தீண்டப்படாதவர்களாக இருக்கின்றனர். சமர்கள் இந்தியா முழுவதும் தீண்டப்படாதவர்களாவர்.

தூய்மையற்றவர்கள் என்பவர்கள் வேறு, தீண்டப்படாத வர்கள் என்பவர்கள் வேறு என்பதை ஒப்புக்கொள்ளாதவர்கள் இந்த உண்மைகளைப் புரிந்துகொண்டதாகத் தெரியவில்லை. ஆனால் இவற்றை அவர்கள் எண்ணிப் பார்க்க வேண்டும். இந்த உண்மைகள் மிக முக்கியமானவை, ஆழமானவை; இந்த உண்மை களைக் கிரகித்துக் கொண்டவர்கள் மேலே கூறிய இருபிரிவினரும் முற்றிலும் வெவ்வேறானவர்கள் என்ற முடிவுக்குத்தான் வருவார்கள்.

முதல் உண்மையை எடுத்துக்கொள்ளுங்கள். அது மிகமுக்கியமான ஒரு கேள்வியை எழுப்புகிறது.

இரு பட்டியல்களும் ஒரே இனமக்களைக் குறிப்பிடும்போது அவர்கள் ஏன் இவ்விதம் பெரிய அளவுக்கு வேறுபட வேண்டும்? சாஸ்திரங்களில் இடம் பெற்றிருக்கும் வகுப்பினர்கள் அரசு வெளி யிட்டுள்ள பட்டியலில் காணப்படாதது ஏன்? இதேபோல், அரசு ஆணையில் குறிப்பிடப்படும் வகுப்பினர்கள் சாஸ்திரங்கள் தரும் பட்டியலில் ஏன் இடம்பெறவில்லை? இது நாம் எதிர்நோக்கும் முதல் சிக்கலாகும்.

இரு பட்டியல்களும் ஒரே இனமக்களைக் குறிப்பிடுகின்றன என்பதை ஏற்றுக்கொள்ளும்போது பிரச்சினை இன்னும் மிகவும் கடுமையாகிறது. அவை ஒரே இன மக்களை குறிப்பிடுகின்றன என்றால் ஆரம்பத்தில் 12 வகுப்பினர்களை மட்டுமே பீடித்திருந்த தீண்டாமை 429 வகுப்புகளுக்குப் பரவி விட்டது என்றாகிறது; தீண்டாமை சாம்ராஜ்யம் இவ்விதம் விரிந்துபரந்து விஸ்வரூபம் எடுத்தது ஏன்? இந்த 429 வகுப்பினரும் சாஸ்திரங்களில் கூறப் பட்டிருக்கும் 12 வகுப்பினர்களைச் சேர்ந்தவர்கள் என்றால் சாஸ்தி ரங்கள் எவையும் இவற்றைக் குறிப்பிடாதது ஏன்? சாஸ்திரங்கள் இயற்றப்பட்டபோது இந்த 429 வகுப்புகளில் எதுவுமே இல்லை என்று கூறமுடியாது. இந்த வகுப்புகள் அனைத்துமே அப்போது இருந்திருக்காதுபோனாலும் குறைந்தபட்சம் அவற்றில் ஒரு சில வகுப்புக்களாவது இருந்திருக்கவேண்டும். அப்படி இருந்திருக்க வேண்டியவைகூட சாஸ்திரங்களில் ஏன் குறிப்பிடப்படவில்லை?

இரண்டு பட்டியல்களும் ஒரே இன மக்களையே குறிப் பிடுகின்றன என்ற அடிப்படையில் பார்க்கும்போது, இந்தக் கேள்வி களுக்கு எத்தகைய திருப்திகரமான பதிலும் அளிப்பது கடினம். ஆனால் அதேசமயம் இந்தப் பட்டியல்கள் இரண்டு வேறுபட்ட இனமக்களைக் குறிக்கின்றன என்று எடுத்துக்கொள்ளும்போது,

இந்தக் கேள்விகள் யாவும் மறைந்துவிடுகின்றன. உண்மையில் இந்த இரண்டு பட்டியல்களுமே முற்றிலும் வெவ்வேறானவை; ஏனென்றால் சாஸ்திரங்கள் தரும் பட்டியல் தூய்மையற்றவர்களின் பட்டியல்; ஆனால் அரசு வெளியிடும் பட்டியலோ தீண்டப்படாத வகுப்பினரின் பட்டியல். இதனால்தான் இந்த இரு பட்டியல்களுமே வேறுபடுகின்றன. இரு பட்டியல்களுக்கும் இடையேயான வேறுபாடு ஒரு முக்கியமான விஷயத்தை வலியுறுத்துகிறது: அதாவது சாஸ்தி ரங்களில் குறிப்பிடப்பட்டிருக்கும் வகுப்பினர்கள் தூய்மையற்ற வகுப்பினரே ஆவர், அவர்களை தற்கால தீண்டப்படாதவர்களுடன் சேர்த்துக் குழப்புவது தவறு.

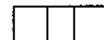
அடுத்து இரண்டாவது விஷயத்துக்கு வருவோம். தூய்மை யற்றவர்களும் தீண்டப்படாதவர்களும் ஒன்றுதான் என்றால், 429 வகுப்பினரில் 427 வகுப்பினர்வரை ஸ்மிருதிகளுக்குத் தெரியா திருப்பது ஏன்? வகுப்பினர்கள் என்றமுறையில் இவர்கள் ஸ்மிருதிகள் காலத்திலும் இருந்திருக்க வேண்டும். இவர்கள் இப்போது தீண்டப் படாதவர்களாக இருக்கிறார்கள் என்றால் அக்காலத்திலும் தீண்டப் படாதவர்களாகவே இருந்திருக்க வேண்டும். அப்படியிருந்தும் ஸ்மிருதி கள் இவர்களைக் குறிப்பிட ஏன் தவறிவிட்டன?

இனி மூன்றாவது விஷயம் என்ன? தூய்மையற்றவர்களும் தீண்டப்படாதவர்களும் ஒன்றேதான் என்றால், ஸ்மிருதிகளில் குறிப் பிடப்பட்டிருக்கும் இந்த வகுப்பினர்கள் அரசுப்பட்டியலில் ஏன் இடம்பெறவில்லை? இக்கேள்விக்கு இரண்டுபதில்கள்தான் இருக்க முடியும். ஒருசமயம் தீண்டப்படாதவர்களாக இருந்தவர்கள் பின்னர் அவ்வாறு தீண்டப்படாதவர்களாக இருக்கவில்லை என்பது ஒரு பதில். இரண்டாவது பதில் இரண்டு பட்டியல்களும் முற்றிலும் வேறுபட்ட வகைகளைச் சேர்ந்த வகுப்பினர்களின் பெயர்களைக் கொண்டுள்ளன என்பதாகும். முதல் பதில் ஏற்புடையதன்று. ஏனென் றால், தீண்டாமை நிரந்தரமாக இருந்து வந்திருக்கிறது. காலம் அதனைத் துடைத் தழித்திடவோ, அந்நோயைக் குணப்படுத்திடவோ முடியாது. எனவே இரண்டாவது முடிவுக்குத்தான் வருவது சாத்தியம்.

இப்போது நான்காவது விஷயத்துக்கு வருவோம். இரண்டு பட்டியல்களிலும் சாமர்கள் மட்டும் இடம்பெற்றிருப்பது ஏன்? இரு பட்டியல்களிலும் இடம்பெற்றிருப்பது ஒரே இனத்தைச் சேர்ந்த மக்கள் அல்ல என்பதுதான் இதற்குப் பதிலாகும். இது உண்மை யான பதில் என்றால், சாமர்கள் மட்டுமன்றி ஸ்மிருதிகள் தந்துள்ள பட்டியலிலுள்ள இதர எல்லா வகுப்பினர்களுமே இரண்டு பட்டியல்

களிலும் இடம்பெற்றிருக்க வேண்டும். ஆனால் அவ்வாறு இடம் பெற்றிருக்கவில்லை. எனவே, இரண்டு பட்டியல்களுமே இரண்டு வெவ்வேறு வகையைச் சேர்ந்த மக்களை தம்முள் பெற்றுள்ளன என்பதுதான் உண்மையான பதிலாகும். தூய்மையற்றவர்களின் பட்டியலில் இடம்பெற்றிருப்போரில் சிலர் தீண்டப்படாதோரின் பட்டியலில் காணப்படுவதற்குக் காரணம் ஒரு சமயம் தூய்மை யற்றவர்களாக இருந்தவர்கள் தீண்டப்படாதவர்களாக மாறியதே ஆகும். இரு பட்டியல்களிலும் சாமர்கள் இடம்பெற்றிருப்பதை தூய்மையற்றவர்களுக்கும் தீண்டப்படாதவர்களுக்கும் இடையே எந்த வேறுபாடும் இல்லை என்ற கருத்துக்கு ஆதாரமாகக் கொள்ள முடியாது. மாறாக, சாமர்கள் ஒரு சமயம் தூய்மையற்றவர்களாக இருந்து பின்னர் தீண்டப்படாதவர்களானார்கள். எனவேதான் அவர்கள் இரு பட்டியல்களிலும் இடம்பெற்றிருக்கிறார்கள் என் பதையே இது காட்டுகிறது. தூய்மையற்ற வகுப்பினர்களாக ஸ்மிருதி களில் கூறப்பட்டிருக்கும் பன்னிரண்டு வகுப்பினர்களில் சாமர்கள் மட்டும் தீண்டப்படாதோர் நிலைக்கு ஏன் தாழ்த்தப்பட்டிருக் கிறார்கள் என்பதற்கு விளக்கம் கூறுவது அப்படி ஒன்றும் கடினமல்ல. சாமர்கள் மாட்டிறைச்சி உண்பதுதான் அவர்களை ஏனைய தூய்மை யற்ற வகுப்பினர்களிடமிருந்து வேறுபடுத்திக்காட்டுகிறது. பசு புனித மான பிராணியாக உயர்த்தப்பட்டு, பசு இறைச்சி உண்பது பாவ மாக்கப்பட்டபிறகும் தூய்மையற்றோரில் தொடர்ந்து மாட்டிறைச்சி சாப்பிட்டு வந்தர்கள்தான் தீண்டப்படாதவர்களாயினர். அப்படிப் பார்க்கும்போது தூய்மையற்றோரில் சாமர்கள்தான் மாட்டிறைச்சி உண்ணும் ஒரே வகுப்பினர். இதனால்தான் அவர்கள் இரு பட்டியல் களிலும் இடம்பெற்றிருக்கின்றனர். சாமர்கள் பற்றிய கேள்விக்கு அளிக்கப்பட்டிருக்கும் இந்தப் பதில் இரண்டு அம்சங்களில் தீர்மான மானது, தெளிவானது, ஐயத்துக்கிடமற்றது. முதலாவதாக, தூய்மை யற்றவர்கள் தீண்டப்படாதோரிடமிருந்து மாறுபட்டவர்கள் என்பதை அது திட்டவட்டமாக நிலைநாட்டுகிறது. இரண்டாவதாக, மாட் டிறைச்சி உண்பது தீண்டாமைக்கு அடிப்படையான காரணம் என்பதையும், அதுதான் தூய்மையற்றவர்களையும் தீண்டாதோர் களையும் வேறுபடுத்திக் காட்டுகிறது என்பதையும் அது உறுதிப் படுத்துகிறது.

தீண்டாமையும் தூய்மையின்மையும் ஒன்றல்ல என்ற இந்த முடிவு தீண்டாமை தோன்றிய காலத்தை நிர்ணயிப்பதில் முக்கிய பங்காற்றுகிறது. இவ்வாறில்லாமல் தீண்டாமை தோன்றிய காலத்தை நிர்ணயிக்கும் வேறு எந்த முயற்சியும் நம் நோக்கத்தை நிறைவேற்றாது.



இயல் 16

சிதறுண்ட சமூகத்தினர் எப்போது தீண்டப்படாதவராயினர்?

ஒரு காலத்தில் இந்தியக் கிராமம் குடியமர்ந்த சமூகத்தினரை யும் சிதறுண்ட சமூகத்தினரையும் கொண்டதாக இருந்தது; அவர் களில் ஒரு சமூகத்தினர் கிராமத்திற்குள்ளேயும் இன்னொரு சமூகத் தினர் கிராமத்திற்கு வெளியேயும் தனித்தனியாக வாழ்ந்து வந்தா லும் அவர்களிடையே சமூகஉறவுகள் வளர்வதற்கு எந்தத் தடையும் இருக்கவில்லை. இதையெல்லாம் இதுவரை நாம் நடத்தியுள்ள ஆய்வுகளும் விவாதங்களும் காட்டுகின்றன. ஆனால் பசு புனிதமான பிராணியாக்கப்பட்டு, மாட்டிறைச்சிஉண்பது தடைசெய்யப்பட்ட பிறகு சமுதாயம் இரண்டாகப் பிளவுபட்டது. குடியமர்ந்த சமூகத்தினர் தீண்டத்தக்க சமூகத்தினராகவும், சிதறுண்ட மக்கள் தீண்டப்படாத சமூகத்தினராகவும் ஆனார்கள். சிதறுண்டமக்கள் தீண்டப்படாதவர் களாக எப்போதுமுதல் கருதப்பட்டனர்? இதுதான் நாம் பரிசீலிக்க வேண்டிய கடைசிக் கேள்வியாகும். தீண்டாமை தோன்றிய காலத்தை துல்லியமாக நிர்ணயிப்பதில் பல சிரமங்கள் இருக்கின்றன. தீண்டாமை என்பது சமூக மனோபாவத்தின் ஓர் அம்சமாகும். அது ஒரு பிரிவினர் இன்னொரு பிரிவினரிடம் காட்டும் ஒரு வகையான சமூக அருவருப்பு. சமூக மனோபாவத்தின் இயல்பான விளைவான தீண்டாமை ஒரு குறிப்பிட்ட உருவத்தையும் வடிவத்தையும் எய்து வதற்கு சில காலம் பிடித்திருக்க வேண்டும். அநேகமாக ஆரம்பத்தில் ஒரு மனிதனது உள்ளங்கை அளவு மேகமாக உருவாகி வளர்ந்து பெருகி இறுதியில் இன்று பிரம்மாண்டமான வடிவத்தை எய்தியுள்ள ஒரு நிகழ்வுப்போக்குத் தொடங்கிய காலத்தைத் துல்லியமாக அறுதியிட்டு உறுதியாகக் கூறுவது எவராலும் இயலாது. தீண்டாமைக் கான விதை எப்போது விதைக்கப்பட்டிருக்கும்? இது சம்பந்தமாக ஒரு துல்லியமான காலத்தை நிர்ணயிப்பது சாத்தியமில்லை என்றா லும் ஏறத்தாழ சரியாக இருக்கக்கூடிய ஒரு காலத்தை நிர்ணயிப்பது சாத்தியமா?

சரி நுட்பமான காலத்தை நிர்ணயிப்பது சாத்தியமல்ல. எனினும் தோராயமான காலத்தை நிர்ணயிப்பது சாத்தியமே. இதற்கு முதலாவதாக செய்ய வேண்டியது தீண்டாமை நடைமுறையில் இல்லாத அதிகபட்ச காலவரம்பை நிர்ணயிப்பதும், அதேபோன்று அது நடைமுறைக்கு வந்த குறைந்தபட்ச காலவரம்பை நிர்ணயிப்பதும் அவசியம்.

அதிகப்பட்சக் காலவரம்பை நிர்ணயிக்கும் பிரச்சினையைப் பொறுத்தவரையில், நாம் கவனிக்க வேண்டிய முதல் விஷயம் அந்த்யஜாக்கள் என அழைக்கப்படுவோர் வேதங்களில் குறிப்பிடப்பட்டிருக்கிறார்கள் என்பதாகும். ஆனால் அவர்கள் தீண்டப்படாதவர்களாகக் கருதப்படவில்லை என்பது மட்டுமன்றி, தூய்மையற்றவர்களாகவும் கூட பாவிக்கப்படவில்லை. இந்த முடிவுக்கு ஆதரவாக கானேயின் நூலிலிருந்து பின்கண்ட பகுதியை மேற்கோள் காட்டுவது உசிதமாக இருக்கும். கானே கூறுகிறார்:[1]

> ''ஸ்மிருதிகளில் அந்த்யஜாக்கள் எனப் பேசப்படும் பலசாதிகளின் பெயர்கள் ஆரம்பகால வேத நூல்களில் காணப்படுகின்றன. ரிக்வேதத்தில் (VIII 8.38) சார்மன்னாக்களும் (தோல் பதனிடுபவர்கள்), வாஜ்நேய சூத்திரத்தில் சண்டாளர்களும் பவுல்காசர்களும், ரிக் வேதத்தில் வேபர்கள் அல்லது வப்தாக்களும் (நாவிதர்கள்) வாஜ்நேய சூத்திரத்தில் விடாலகரர்கள் அல்லது பிடாலகரர்களும் (ஸ்மிருதிகளில் கூறப்பட்டிருக்கும் புருடர்களைப் போன்றவர்கள்), அதே வாஜ்நேய சூத்திரத்தில் ஸ்மிருதிகளின் இரசகர்களை ஒத்த தய்களும் (சலவைத் தொழில் செய்யும் பெண்கள்) குறிப்பிடப்பட்டிருப்பதைக் காண்கிறோம். இவர்கள் எல்லோரும் தனிச் சாதியினராகக் கூறப்பட்டிருந்த போதிலும் தீண்டப்படாதவர்கள் அல்ல.''

இவ்வாறு, வேத காலத்தில் தீண்டாமை கடைப்பிடிக்கப்படவில்லை என்பது தெளிவாகிறது. தர்மசூத்திரங்கள் காலத்தைப் பொறுத்தவரையில் தூய்மையின்மை இருந்து வந்ததைக் காண்கிறோமே தவிர தீண்டாமை இருந்து வந்ததை நாம் காணவில்லை.

மனு காலத்தில் தீண்டாமை இருந்து வந்ததா? இந்தக் கேள்விக்கு உடனடியாகப் பதிலளிப்பது சாத்தியமல்ல. நான்கு

1. தர்ம சாஸ்திரம் தொகுதி II, பாகம் I பக்கம்165.

வருணங்கள் மட்டுமே இருக்கின்றன, ஐந்தாவது வருணம் என்று எதுவும் இல்லை என்று அவர் ஒரு சுலோகத்தில்[1] கூறுகிறார். இது புதிரான சுலோகமாகக் காணப்படுகிறது. அதன் பொருளைப் புரிந்து கொள்வது கடினமாக இருக்கிறது. மனு தமது தர்ம சாஸ்திரத்தை எழுதிவந்த காலத்தில் எழுந்த ஒரு சர்ச்சைக்கு முடிவுகட்ட அவர் மேற்கொண்ட முயற்சியை இந்த சுலோகம் காட்டுவதாக தோன்று கிறது. ஒரு குறிப்பிட்ட வகுப்புக்கும் சதுர்வருண அமைப்புக்கும் இடையேயான சம்பந்தாசம்பந்தம் பற்றிய சர்ச்சையே இது என்பது தெள்ளத்தெளிவு. இந்த சர்ச்சைக்கு மையமான விஷயமும் முக்கிய மானது என்பது கண்கூடு. சுருக்கமாகக் கூறினால், இந்த வகுப்பை சதுர்வருண அமைப்புக்கு உட்பட்டதாகக் கருதவேண்டுமா அல்லது ஆதி நான்கு வருணங்களிலிருந்து முற்றிலும் வேறுபட்ட ஓர் ஐந்தாவது வருணமாக இதைக் கருதவேண்டுமா என்பதே இந்தச் சர்ச்சைக்குரிய விஷயம். இவை யாவும் தெளிவாகத் தெரிகிறது. ஆனால் புரியாத விஷயம் மனு எந்த வகுப்பை இங்கு குறிப்பிடுகிறார் என்பது தான். சர்ச்சைக்குள்ளான இந்த வகுப்பை அவர் திட்டவட்டமான முறையில் இனம் காட்டாததுத்தான் இதற்குக் காரணம்.

மனுவின் முடிவு தெளிவில்லாமல் இருப்பதும் இந்த சுலோகம் புதிராக இருப்பதற்கு மற்றொரு காரணமாகும். ஐந்தாவது வருணம் இல்லை என்பது மனுவின் முடிவு. பொதுவான முன் மொழிதல் என்றமுறையில் அனைவரும் புரிந்துகொள்ளக்கூடிய அர்த்தத்தை அது கொண்டிருக்கிறது. ஆனால் எந்த வகுப்பின் அந்தஸ்து சர்ச்சைக்குரிய விஷயமாக இருக்கிறதோ அந்த வகுப்பு விஷயத்தில் இந்த முடிவை ஸ்தூலமான முறையில் பிரயோகித்துப் பார்க்கும்போது அது என்ன பொருளைக் குறிக்கிறது? இதற்கு இரண்டு விதமாகப் பொருள்கொள்ளமுடியும். சதுர்வருண அமைப்பின்படி ஐந்தாவது வருணத்துக்கு இடமில்லையாதலால், சம்பந்தப்பட்ட வகுப்பை அங்கீகரிக்கப்பட்ட நான்கு வருணங்களில் ஒன்றைச் சேர்ந்த தாகக் கருதவேண்டும் என்று இதற்குப் பொருள் கொள்ளலாம். ஆனால் அதேசமயம், ஆதி வருணஅமைப்பில் ஐந்தாவது வருணத் துக்கு இடமில்லையாதலால், சம்பந்தப்பட்ட வகுப்பு வருண அமைப்புக்கு அறவே வெளியே உள்ளதாகக் கருதவேண்டும் என்றும் இதற்கு அர்த்தம் செய்யலாம்.

---

1. மனு X. 4

மனுவின் இந்த சுலோகம் தீண்டப்படாதவர்களையே குறிக்கிறது என்றும், இவர்களது அந்தஸ்துதான் சர்ச்சைக்குரியதாக இருந்தது என்றும், இதுவே மனுவின் முடிவு சம்பந்தப்பட்ட விஷயம் என்றும் வைதிக இந்துக்கள் காலம் காலமாகவே இதற்கு வியாக்கியானம் செய்து வந்துள்ளனர். இந்த விளக்கமே இந்துக்களை சவர்ணர்கள் (சதுர்வருண அமைப்புக்குள் இருப்பவர்கள்) என்றும், அவர்ணர்கள் (சதுர்வருண அமைப்புக்கு வெளியே இருப்பவர்கள்) என்றும் பிரிப்பதற்கு வழிவகுத்தது என்றும் ஒரு கருத்து நிலவுகிறது. இங்கு ஒரு கேள்வி எழுகிறது. இந்தக் கண்ணோட்டம் சரிதானா? மனுவின் இந்த வாசகம் யாரைக் குறிப்பிடுகிறது? தீண்டப்படாதவர்களை அது குறிக்கிறதா? இந்தப் பிரச்சினைகுறித்த விவாதம் பரிசீலனையிலுள்ள பிரச்சினைக்கு சம்பந்தப்படாதது, அதற்கு அப்பாற்பட்டது என்று தோன்றலாம். ஆனால் இது சரியல்ல. ஏனென்றால் இந்த வாசகம் தீண்டப்படாதவர்களைத்தான் குறிக்கிறது என்றால் மனு காலத்தில் தீண்டாமை இருந்து வந்ததை அது உறுதிப்படுத்துகிறது - இந்த முடிவு பரிசீலனையிலுள்ள பிரச்சினையின் மையத்தையே தொடுகிறது. எனவே, இந்த விஷயத்தை ஆழ்ந்து ஆராய்ந்து அதற்கு ஒரு தீர்ப்பு காணுவது அவசியமாகிறது.

மேலே கூறிய வியாக்கியானம் தவறு என்பதில் எனக்கு எந்த ஐயமும் இல்லை. மனுவின் வாசகம் எவ்வகையிலும் தீண்டப்படாதவர்களைக் குறிக்கவில்லை என்று உறுதியாகக் கருதுகிறேன். எவரது அந்தஸ்து சர்ச்சைக்குரியதாக இருக்கிறதோ அந்த ஐந்தாவது வருணத்தினர் யார் என்பதையும், இந்த வாசகத்தில் மனு தெரிவித்திருக்கும் முடிவு எவரது அந்தஸ்தைப்பற்றியது என்பதையும் அவர் கூறவில்லை. அவரது வாசகம் தீண்டப்படாதவர்களைக் குறிக்கிறதா அல்லது வேறு ஏதேனும் வகுப்பினரைக் குறிக்கிறதா? அந்த வாசகம் தீண்டப்படாதவர்களை எவ்வகையிலும் குறிக்கவில்லை என்பதே என் முடிவு. நான் இந்த முடிவை மேற்கொள்வதற்கு இரண்டு சூழ்நிலைகளை ஆதாரமாகக் கொள்கிறேன். முதலாவதாக, மனுவின் காலத்தில் தீண்டாமை இருக்கவில்லை. தூய்மையின்மைதான் இருந்து வந்தது. மனு வெறுப்போடு குறிப்பிடும் சண்டாளனும் கூட தூய்மையற்றவனே தவிர வேறல்ல. இவ்வாறிருக்கும்போது, இந்த வாசகம் தீண்டப்படாதவர்களைக் குறிப்பதாக இருக்க முடியாது. இரண்டாவதாக, இந்த வாசகம் அடிமைகளைக் குறிக்கிறதே அல்லாமல் தீண்டப்படாதவர்களைக் குறிக்கவில்லை என்ற கருத்துக்குப் போதிய சான்று இருக்கிறது. தீண்டாமையின் தொழில் ரீதியான மரபுமூலம் குறித்த அத்தியாயத்தில் நாரதஸ்மிருதியிலிருந்து

எடுத்தாளப்பட்டிருக்கும் மேற்கோளை அடிப்படையாகக் கொண்டது இந்தக்கருத்து. அடிமைகளை ஐந்தாவது வருணமாக நாரதஸ்மிருதி கூறியிருப்பது இங்கு குறிப்பிடத்தக்கது. நாரத ஸ்மிருதியில் வரும் ஐந்தாவது வருணம் என்பது அடிமைகளைக் குறிக்கிறது என்றால், மனு ஸ்மிருதியில் வரும் ஐந்தாவது இனம் என்பதும் அடிமைகளை குறிப்பதாக ஏன் எடுத்துக் கொள்ளக்கூடாது என்று எனக்குப் புரிய வில்லை. இந்தக் கருத்து சரியானதாக இருக்கும்பட்சத்தில் மனுவின் காலத்தில் தீண்டாமை நிலவியது என்று கூறப்படும் வாதத்தின் ஆணிவேரையே அது தகர்த்தெறிகிறது. மேலே கூறிய காரணங் களால், மனுவின் வாசகம் தீண்டாமையைக் குறிக்கவில்லை என்பதும், மனுவின் காலத்தில் தீண்டாமை கடைப்பிடிக்கப்பட்டது என்ற முடிவுக்கு வருவதற்கு நியாயமோ, காரணமோ இல்லை என்பதும் தெளிவு.

இவ்வாறு தீண்டாமை தோன்றியதன் அதிகபட்சக் கால வரம்பை நம்மால் நிச்சயமாக நிர்ணயிக்கமுடியும். மனு ஸ்மிருதி தீண்டாமையை எவ்விதத்திலும் குறிப்பிடவில்லை என்பதைத் திட்ட வட்டமாகக் கூறமுடியும். எனினும், இங்கு ஒரு முக்கியமான கேள்வி எழுகிறது: மனுஸ்மிருதியின் காலம் எது? இந்தக்கேள்விக்கு விடை காணாமல், ஒரு குறிப்பிட்ட காலத்தில் தீண்டாமை அனுஷ்டிக்கப் பட்டதா, இல்லையா என்பதைக் கூறுவது சாத்தியமல்ல. மனு ஸ்மிருதியின் காலம் குறித்து அறிஞர்களிடையே கருத்தொற்றுமை இல்லை. சிலர் அதனை மிகத்தொன்மையானது என்று வாதிடு கின்றனர். எல்லாத் தகவல்களையும் கணக்கிலெடுத்துக்கொண்டு, பேராசிரியர் புஹ்லர் சரியானதெனத் தோன்றும் ஒரு காலத்தை நிர்ணயித்துக்கூறுகிறார். மனுஸ்மிருதி அதன் இப்போதைய வடிவத் தில் கி.பி.இரண்டாம் நூற்றாண்டில் தோன்றிற்று என்று புஹ்லர் நிர்ணயிக்கிறார். இவ்வாறு மனு ஸ்மிருதிக்கு மிக அண்மைக் காலத்தை நிர்ணயிப்பதில் புஹ்லர்மட்டும் தனித்திருக்கவில்லை. திரு.டப்தாரியும் இதே முடிவுக்கே வருகிறார். அவரது கருத்துப்படி மனு ஸ்மிருதி தோன்றியது கி.மு.185 ஆம் ஆண்டுக்குப் பிறகே தவிர முன்பல்ல. இதற்கு டப்தாரி ஒரு காரணம் கூறுகிறார். மனு ஸ்மிருதிக் கும் மௌரிய வம்சத்தின் பௌத்த பேரரசரான பிரிகத்ரதன் அவ னுடைய பிராமண பிரதம தளபதியான புஷ்யமித்தர சுங்கனால் கொலை செய்யப்பட்டதற்கும் நெருங்கிய சம்பந்தம் உண்டு. இந்த நிகழ்ச்சி கி.மு.185ல் நடைபெற்றிருப்பதால் மனு ஸ்மிருதி கி.மு.185க் குப் பிறகுதான் எழுதப்பட்டிருக்கவேண்டும். இத்தகைய ஒரு முக்கிய முடிவுக்கு வலுவூட்ட பிரிகத்ரத மௌரியன் புஷ்யமித்தரனால் கொலை செய்யப்பட்டதற்கும் மனு ஸ்மிருதி எழுதப்பட்டதற்கும்

தொடர்பு உண்டு என்பதை வலுவான, நம்பத்தகுந்த சான்றுகளால் நிலைநாட்டுவது அவசியம். ஆனால் துரதிருஷ்டவசமாக திரு.டப்தாரி இவ்வாறு செய்யத் தவறிவிட்டார். இதனால் அவரது முடிவு வலுவிழந்து காணப்படுகிறது. இத்தகைய ஒரு தொடர்பு இருந்ததை நிரூபிப்பது முற்றிலும் இன்றியமையாதது. அதிருஷ்டவசமாக இதற்கான சான்றுகளுக்கு பஞ்சம் இல்லை.

பிரிகத்ரத மௌரியன் புஷ்யமித்தரனால் கொலையுண்டது ஒரு முக்கியமான நிகழ்ச்சியாகக் கருதப்படாதது துரதிருஷ்டவச மானதாகும். எப்படியிருப்பினும் இந்நிகழ்ச்சி அதற்குரிய கவனத் தைப் பெறவில்லை என்றே கூறவேண்டும். இரு தனிநபர்களிடையே ஏதோ சொந்தப்பகைமையினால் நிகழ்ந்த ஒரு சாதாரண நிகழ்ச்சி யாகவே வரலாற்றாசிரியர்கள் இதனை எடுத்துக்கொண்டுள்ளனர். இந்த நிகழ்ச்சியின் விளைவுகளைக் கணக்கிலெடுத்துக்கொண்டு பார்த்தோமானால் இது சகாப்தகர முக்கியத்துவம் வாய்ந்த நிகழ்ச்சி என்பது தெற்றெனப் புலனாகும். மௌரியர்கள் போய் சுங்கர்கள் ஆட்சிபீடமேறிய ஒரு வெறும் வம்சாவழி மாற்றமாக மட்டுமே இந்த நிகழ்ச்சியைக் கருதினால் அதன் முக்கியத்துவத்தை அளவிட முடியாது. உண்மையில், இது பிரெஞ்சுபுரட்சிபோன்ற ஒரு மாபெரும் அரசியல் புரட்சியாகும். பௌத்த மன்னர்களின் ஆட்சியைக் கவிழ்ப்பதற்குப் பிராமணர்கள் திட்டமிட்டுச் சூழ்ச்சிசெய்து நடத்திய புரட்சியாகும். புஷ்யமித்திரன் பிரிகத்ரதனைக் கொலை செய்ததை இவ்வாறுதான் எடுத்துக் கொள்ள வேண்டும்.

இவ்வாறு வெற்றிகண்ட பிராமணீயத்துக்கு தன்னை நிலை நாட்டிக் கொள்வதற்கு, வலுப்படுத்திக்கொள்வதற்குப் பல விஷ யங்கள் தேவைப்பட்டன. பௌத்தர்கள் ஏற்கமறுத்த சதுர்வருண அமைப்பு முறையை நாட்டின் சட்டமாக்குவது பிராமணீயத்துக்கு அவசியமாக இருந்தது. அதேபோன்று பௌத்தர்கள் ரத்துசெய்த பிராணிகள் பலியை சட்டபூர்வமாக்குவதும், பிராமணீயத்துக்கு அவசியமாக இருந்தது. இதுமட்டுமல்ல, இன்னும் பல விஷயங்களும் பிராமணீயத்துக்குத் தேவைப்பட்டன. பௌத்த மன்னர்களின் ஆட்சிக்கு எதிராக புரட்சி செய்த பிராமணீயம் அனைவராலும் புனிதமானவையாகவும் மீறவொண்ணாதவையாகவும் ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்ட நாட்டின் காலகாலமான இரண்டு சட்டவிதிகளை மீறவேண்டியிருந்தது. முதல்விதி ஒரு பிராமணன் ஆயுதத்தைத் தொடுவதுகூட பாபம் என்று கூறிற்று. இரண்டாவது விதி அரசர் புனிதமானவர் என்றும் அரசர் கொலை மாபெரும் பாபம் என்றும்

பிரகடனம் செய்தது. இந்த இரண்டு விதிகளையும் தாங்கள் மீறு வதை நியாயப்படுத்தக்கூடிய மகத்தான அதிகாரம் கொண்ட மதச்சார்புடைய ஒரு நூல் வெற்றிகொண்ட பிராமணீயத்துக்குத் தேவைப்பட்டது. இந்தத் தேவையை மனுஸ்மிருதி பூர்த்தி செய்தது. மனுஸ்மிருதியின் ஒரு முக்கியமான அம்சம் என்னவென்றால், அது சதுர்வருண அமைப்பு முறையை நாட்டின் சட்டமாக்குகிறது; யாகத்துக்கு விலங்குகள் பலியிடப்படுவதை சட்டபூர்வமாக்குகிறது; அது மட்டுமன்றி அவசியம் நேரிடும்போது பிராமணன் ஆயுத மேந்துவதையும், அரசனைக் கொலை செய்வதையும் நியாயப் படுத்துகிறது. இதில் மனுஸ்மிருதி முந்தைய வேறு எந்த ஸ்மிருதியும் செய்யாததைச் செய்திருக்கிறது. இது முற்றிலும் அப்பட்டமான பிறழ்வாகும். இது ஒரு புதிய கோட்பாடாகும். மனுஸ்மிருதி இதை ஏன் செய்தது? புஷ்யமித்தரன் செய்த கொலை பாதகங்களையும், அத்துமீறிய செயல்களையும் அது தத்துவார்த்தரீதியில் நியாயப் படுத்தவேண்டியிருந்ததாலேயே அது இவ்வாறு செய்தது என்பதே இதற்கு ஒரே பதிலாக இருக்கமுடியும். புஷ்யமித்திரனுக்கும் மனு வகுத்தளித்த இந்தப் புதிய கோட்பாட்டுக்கும் இடையேயான பரஸ்பரத் தொடர்பு எதைக் காட்டுகிறது? மனுஸ்மிருதி கி.மு.185க்குப் பிந்தைய ஒருகாலத்தில்தான் தோன்றியிருக்க வேண்டும் என்பதையே இது காட்டுகிறது. இது பேராசிரியர் புஹ்லர் நிர்ணயித்துக்கூறிய காலத்திலிருந்து அதிகம் விலகியதல்ல என்பது தெளிவு. மனுவின் காலத்தை இவ்வாறு நிர்ணயித்தபிறகு, கி.பி. இரண்டாம் நூற்றாண் டில் தீண்டாமை இருந்திருக்க முடியாது என்று நம்மால் கூறமுடியும்.

அடுத்து, தீண்டாமையின் தோற்றம் குறித்த குறைந்தபட்சக் கால நிர்ணயத்துக்கு வருவோம். இதற்கு, இந்தியாவுக்கு வருகை தந்த சீனப்பயணிகளையும், இந்திய மக்களின் பழக்கவழக்கங்கள் குறித்து அவர்கள் கூறியுள்ள விவரங்களையும் பற்றித் தெரிந்துகொள்வது அவசியம். இந்தப் பயணிகளில் ஒருவரான பாஹியான் கூறி யிருப்பது மிகவும் சுவையானதாகும். அவர்.கி.பி.400ல் இந்தியா வுக்கு வந்தார். அவர் கூறிய விவரங்களில் ஒரு பகுதி வருமாறு:[1]

> ''மதுராவிலிருந்து தெற்கே மத்தியதேசம் எனும் ஒருநாடு இருக்கிறது. இந்த நாட்டின் பருவநிலை பனியோ, மூடு பனியோ இல்லாமல் ஒரே சீராகவும் வெதுவெதுப்பாகவும்

1. மேற்கத்திய இந்தியாவிலுள்ள பௌத்த ஆவணங்கள், பியல். முன்னுரை பக்கம் XXXVIII

இருக்கிறது. தலை வரியோ, அதிகாரிகளின் கெடுபிடியோ இன்றி மக்கள் நலமாகவும் வளமாகவும் இருக்கிறார்கள். அரசக் குடும்பத்துக்குச் சொந்தமான நிலங்களை உழுது பயிரிடுபவர்களே மகசூலில் ஒரு பகுதியை அவர்களுக்குத் தருகிறார்கள். அவர்கள் நிலத்தை விட்டுப்போக விரும்பி னால் போகிறார்கள்; நின்றுகொள்ள விரும்பினால் நின்று விடுகிறார்கள். மரண தண்டனை ஏதும் விதிக்காமல் மன்னர் கள் ஆளுகிறார்கள்; சந்தர்ப்ப சூழ்நிலைமைகளுக்கு ஏற்ப கூடுதலாகவோ, குறைவாகவோ அபராதம் விதிக்கிறார்கள். ராஜ துரோகத்துக்குக்கூட வலதுகரத்தை மட்டுமே வெட்டி விடுகிறார்கள். மன்னரின் பாதுகாவலர்களுக்கு நிர்ணயமான சம்பளம் உண்டு. நாடு முழுவதும் மக்கள் எந்த உயிர்ப் பிராணி களையும் கொல்வதில்லை; மது அருந்துவதில்லை; வெங்காயத் தையோ வெள்ளைப்பூண்டையோ உண்பதில்லை; சண்டாளர் கள் மட்டுமே இதற்கு விதிவிலக்கு. சண்டாளர்கள் 'தீயவர் களாகக்' கருதப்படுகிறார்கள்; மற்றவர்களிடமிருந்து அவர்கள் தனித்து வசிக்கிறார்கள். அவர்கள் ஒரு நகரத்துக்குள்ளோ, சந்தைக்குள்ளோ நுழையும்போது தங்களைத் தனியே பிரித்துக் காட்டுவதற்காக மர ஊதுகுழலால் ஒலி எழுப்புகிறார்கள்; இந்த ஒலியின் மூலம் அவர்கள் வருவதைத் தெரிந்துகொண்டு மக்கள் விலகிச் செல்லுகிறார்கள். அவர்களுடன் தொடர்பு கொள்வதை தவிர்க்கிறார்கள். இந்த நாட்டில் மக்கள் பன்றிகளையோ, கோழிகளையோ வளர்ப்பதில்லை; கால்நடை வாணிகம் செய் வதில்லை; அவர்களது அங்காடி இடங்களில் இறைச்சிக் கடை களையோ, மதுபானக்கடைகளையோ காணமுடியாது. சிப்பி களையே அவர்கள் பண்டமாற்று நாணயமாகப் பயன்படுத்து கிறார்கள். சண்டாளர்கள் வேட்டையாடுவதிலும் இறைச்சி விற்பதிலும் மட்டுமே ஈடுபடுகிறார்கள்.

பாஹியான் காலத்தில் இந்தியாவில் தீண்டாமை நிலவியது என்பதற்கு இந்த விவரங்களைச் சான்றாக எடுத்துக் கொள்ள முடியுமா? சண்டாளர்கள் நடத்தப்பட்டவிதம் குறித்த அவரது வரு ணனையின் சில பகுதிகள் தீண்டாமையை குறிக்கின்றன என்ற முடிவுக்கு வருவதற்கு இட்டுச் செல்லக்கூடியதாக இருப்பதாகத் தோன்றக்கூடும்.

ஆனால் இந்த முடிவை ஏற்றுக்கொள்வதில் ஒரு சிரமம் இருக்கிறது. சண்டாளர்கள் சம்பந்தப்பட்ட சில உண்மைகள் காரண மாகவே இந்த சிரமம் எழுகிறது. இந்த நாட்டில் தீண்டாமை கடைப்பிடிக்கப்பட்டதா, இல்லையா என்பதைத் தீர்மானிப்பதற்கு

சண்டாளர்கள் விஷயத்தை ஒரு திட்டவட்டமான சான்றாக எடுத்துக் கொள்ளமுடியாது. ஏனென்றால் பிராமணர்கள் எப்போதுமே சண்டாளர்களைத் தங்களது பரம்பரை பகைவர்களாகப் பாவித்து வந்திருக்கின்றனர்; அவர்கள் வெறுக்கத்தக்க நடத்தை உடையவர்கள் என்று அவர்கள்மீது பழிசுமத்தும் மனச்சார்புடையவர்களாக இருந்து வந்திருக்கின்றனர்; அவர்கள் மீது வசைமொழிகளைப் பொழிந்து வந்திருக்கின்றனர்; அவர்கள் மீது வேண்டுமென்றே விஷத்தைக் கக்கி வந்திருக்கின்றனர். எனவே, சண்டாளர்களுக்கு எதிராகக் கூறப்படுவதைப் பெருமளவுக்குத் தயக்கத்தோடுதான் நோக்க வேண்டும்.

இந்த வாதம் வெறும் யூகத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டதல்ல. அதன் நம்பகத்தன்மையைப் பற்றி ஐயப்படுபவர்கள் சண்டாளர்கள் நடத்தப்படும் விதம் பற்றிய வேறுபட்டதொரு வருணனையை பாணரின் காதம்பரியில் காணலாம். காதம்பரி கதை மிகவும் சிக்கலானது. அது குறித்து நாம் கவலைப்பட வேண்டியதில்லை. ஒரு சண்டாள யுவதி வளர்க்கும் வைசம்பாயணன் என்ற கிளி ஷத்ரக மன்னனுக்கு கூறும் கதைதான் இது என்பதை நாம் தெரிந்து கொண்டால் போதுமானது. காதம்பரியிலுள்ள பின்கண்ட பகுதிகள் நமது நோக்கத்துக்கு மிகவும் முக்கியமானவை. ஒரு சண்டாளர் குடியிருப்பு வட்டாரம் பற்றிய பாணரின் வருணனையோடு தொடங்குவது உசிதமானது. அது வருமாறு:[1]

> ''ஒரு காட்டுமிராண்டிக் குடியேற்றத்தை என் முன்னே பார்க்கிறேன்; தீய செயல்களின் சந்தைக்கூடமாக அது அமைந்துள்ளது. எல்லாப் பக்கங்களிலும் சிறுவர்கள் பல்வேறு நடவடிக்கைகளில் ஈடுபட்டிருக்கிறார்கள்; வேட்டை நாய்களை அவிழ்த்துவிட்டு விலங்குகளை வேட்டையாடிக் கொண்டிருக்கிறார்கள்; வல்லூறுகளைப் பழக்கிக்கொண்டிருக்கிறார்கள்; பொறிவலைகளைச் சீர்ப்படுத்திக்கொண்டிருக்கிறார்கள்; ஆயுதங்களை ஏந்திச் சென்று கொண்டிருக்கிறார்கள். மீன் பிடித்துக் கொண்டிருக்கிறார்கள்; அருவருப்பான அவர்களது உடைகளில் பார்க்கும்போது ஏதோ பேய்கள் போல் அவர்கள் காணப்படுகிறார்கள். அவர்களது குடியிருப்புகளின் நுழைவாயில்கள் அங்குமிங்குமாக உள்ளன; ஓங்கி வளர்ந்து அடர்ந்த மூங்கில்காடுகளுக்கிடையே அவர்களது இருப்பிடங்கள் மறைந்துபோயுள்ளன; மேல் எழும்பிவரும் புகையைக் கொண்டுதான் அங்கு வீடுகள் இருப்பதையே தெரிந்து கொள்

1. காதம்பரி (ரிட்டிங்கின் மொழிபெயர்ப்பு) பக். 204.

கிறோம். எல்லாப்புறங்களிலும் வேலி அடைப்புகள் மண்டை யோடுகளைக் கொண்டு உருவாக்கப்பட்டிருக்கின்றன; சாலை யிலுள்ள குப்பைக் குவியல்களில் எலும்புகள் நிறைந்துள் ளன; சேரிகளின் முற்றங்கள் இரத்தமயமாகவும், கொழுப்பும் இறைச்சித் துண்டுகள் மயமாகவும் காட்சியளிக்கின்றன. அங்கு வாழ்க்கை வேட்டையாடுவதாகவும், உணவு இறைச்சி உண்ப தாகவும், எண்ணெய் கொழுப்பாகவும், ஆடைகள் முரட்டுப் பட்டாகவும், படுக்கைகள் விலங்கு தோலாகவும், வீட்டு வேலையாட்கள் நாய்களாகவும், சவாரி செய்யும் விலங்குகள் பசுக்களாகவும், ஆடவர்களின் தொழில் மதுவும் மங்கையாக வும், தெய்வங்களுக்கான நைவேத்தியம் இரத்தமாகவும், உயிர்ப் பலி கால்நடைகளாகவும் உள்ளன. சுருங்கச் சொன் னால் நரகத்தை இங்கு காணலாம்.''

இத்தகைய ஒரு குடியிருப்பிலிருந்துதான் சண்டாளர் இனத் தைச் சேர்ந்த மேலேகூறிய யுவதி தனது கிளியுடன் மன்னன் ஷுத்ர கனது அரண்மனைக்குச் செல்லுகிறாள். மன்னர் ஷுத்ரகன் அரசவை யில் தனது தளபதிகளுடன் அமர்ந்திருக்கிறார். அப்போது ஒரு பணிப்பெண் வந்து இவ்வாறு அறிவிக்கிறாள்:[1]

''அரசே தென்புலத்திலிருந்து வந்துள்ள ஒரு சண்டாளக் கன்னிப் பெண் வாயிலில் வந்து நிற்கிறாள். வானுலகிற்குச் சென்று, சீற்றமுற்ற இந்திரனது ஆணையால் அங்கிருந்து விழுந்த திரிசங்கு ராஜாவின் இனத்தில் வழிவந்த பேரழகி அவள். ஒரு கூண்டில் கிளியுடன் அவள் வந்திருக்கிறாள். தங்களிடம் பின்வருமாறு கூறும்படி அவள் சொல்லியனுப்பி னாள்: ''பேரரசரே, எல்லையற்ற மாகடல்போன்றவர் தாங்கள், இந்த உலகம் முழுவதன் மகத்தான செல்வங்களைப் பெறத் தகுதிபெற்றவர் தாங்கள் ஒருவரே, அத்தகைய செல்வங்களை வாரிவழங்கக்கூடிய இந்த அதியற்புதப் பறவையைத் தங்களது திருப்பாதங்களில் சமர்ப்பிக்க வந்திருக்கிறேன்.'' மாட்சிமை தாங்கிய மன்னர் பிரானே, அவளின் இந்தச்செய்தி கேட்டுத் தாங்கள்தான் முடிவு செய்ய வேண்டும்!'' இவ்வாறு அந்தப் பணிப்பெண் தன் பேச்சை முடித்தாள். இது மன்னரின் ஆர் வத்தை வெகுவாகக் கிளர்த்தி விட்டது. சுற்றிலுமுள்ள பரி வாரத்தை ஒரு முறை பார்த்துவிட்டு, 'ஏன் கூடாது' அவளை இங்கு அழைத்து வா' என்று கூறி தனது ஒப்புதலை அளிக்கிறார்.

1. காதம்பரி (ரிட்டிங்கின் மொழிபெயர்ப்பு) பக்கம். 6

பணிப்பெண் உடனே அரசனின் ஆணையின்பேரில் அவளை உள்ளே அனுமதிக்கிறாள். யுவதியும் அரசவைக்குள் பிரவேசிக்கிறாள்.

அரசரும் அவருடைய பரிவாரத்தினரும் முதலில் அவளைக் கவனிக்கவில்லை. அவர்களுடைய கவனத்தை ஈர்க்கும் பொருட்டு அவள் மூங்கிற்தடியால் தரையில் அடிக்கிறாள். மன்னர் விழிப் படைகிறார். இதன்பின்னர் பாணர் அவளுடைய எழில்மிகு தோற் றத்தை சுவைபட வருணிக்க ஆரம்பிக்கிறார்:[1]

''பின்னர் மன்னர் தமது பரிவாரத்தினரைப் பார்த்து 'அதோ பாருங்கள்' என்றுகூறி, அந்தச் சண்டாள மங்கையை வைத்த கண் எடுக்காமல் ஊன்றிக் கூர்ந்து நோக்கினார். அவளுக்கு முன்னால் ஒரு மனிதன் சென்றான். வயதானதன் காரணமாக அவனது தலைமுடி நரைத்துப்போயிருந்தது. அவனது கண்கள் சிவப்பு ரோஜாவின் வண்ணத்தைப் பெற்றிருந்தன. இளமை அவனிடமிருந்து விடைபெற்றுக்கொண்டு சென்றிருந்தாலும், இடையறாத சலியாத, சளையாத உழைப்பால் அவனது மூட் டெலும்புகள் உறுதியும் வலுவும் அடைந்திருந்தன. அவனது உருவம் மதங்கனுடையதாக இருந்தாலும் வெறுக்கும்படி யானதாக இல்லை, அரசவைக்கு வருவதற்குப் பொருத்தமான வெண்ணிற ஆடை அவன் அணிந்திருந்தான். அவளுக்குப் பின் னால் ஒரு சண்டாளச் சிறுவன் வந்தான். அவனுடைய மயிர்க் கற்றைகள் இருபுஜங்களிலும் விழுந்து புரண்டுகொண்டிருந்தன. அவனது கையில் ஒரு கிளிக்கூண்டு இருந்தது. அதன் கம்பிகள் பொன்னால் உருவாக்கப்பட்டிருந்தபோதிலும் கிளியின் இறகு கள் உமிழும் ஒளிக்கதிர்கள் பட்டுஅவை மரகதக்கற்கள் போல் பிரகாசித்தன. அவளுடைய கருநிற சாயலேகூட அரக்கர்கள் அபகரித்துக்கொண்ட அமிழ்தத்தை மீட்பதற்கு சாமர்த்திய மாக பெண்வேடம் பூண்ட கார்மேக வண்ணன் கிருஷ்ணனை அப்படியே உரித்துவைத்தாற் போலிருந்தது. நீலமணிக்கல் பதுமை தன்னந்தனியே நடந்துவருவது போன்று அவள் காட்சி யளித்தாள்; அவள் அணிந்திருந்த நீலநிற மேலங்கி கணுக் காலைத் தொட்டுக் கொண்டிருந்தது; அவளது செம்பட்டு முகத்திரை அந்தி நேர கதிரவன் ஒளி நீலத் தாமரை மீது

1. காதம்பரி நூல், பக்கங்கள் 8-10.

ஒளிர்வதுபோல் தவழ்ந்துகொண்டிருந்தது. ஒரு காதிலிருந்து தொங்கிக் கொண்டிருந்த காதணி அவளது கன்னக்குழியைப் பிரகாசிக்கச் செய்து கொண்டிருந்தது; உதயச் சந்திரனின் தண் ணொளிகளால் உட்பதித்து ஒப்பனை செய்யப்பட்ட இரவின் முகம் போல் அது காட்சியளித்தது; அவளது நெற்றியில் பழுப்பு மஞ்சள் நிறத் திலகம் மிளிர்ந்து கொண்டிருந்தது; அது மூன்றாவது கண்போல் மின்னியது; சிவனின் உடை பாணியை அனுசரித்து, மலை உடை அணிந்த பார்வதி போல் அவள் தோன்றினாள்.

நாராயணனது மேனியின் நீலவண்ணக்கதிர்கள் அவளது மார்பகத்தின் மீது தவழ்ந்த தளர்த்தியான மேலங்கி மீது மின்னிட அவள் ஸ்ரீயைப் போல் தோன்றினாள்; கடுஞ்சினம் கொண்ட சிவனது நெற்றிக்கண்ணால் மன்மதன் சுட்டெரிக்கப் பட்டபோது எழுந்தபுகையால் நிறம்மாறிய ரதியைப்போல் அவள் தோற்றமளித்தாள்; மூர்க்க வெறிகொண்ட பலராமனின் உழுமுனையோடு சேர்த்து இழுத்துச் செல்லப்பட்டு விடு வோமோ என்று பயந்து பாய்ந்தோடும் யமுனையைப் போல் அவள் தென்பட்டாள்; வருணிக்க வொண்ணா உக்கிரத்துடன் மகிசாசுரனை மிதித்துத் துவைத்தபோது அவனது இரத் தத்தால் துர்க்கையின் பாதங்கள் செந்நிறமடைந்ததுபோல், பெரிதும் அலங்காரம் செய்யப்பட்ட வார் இழை அழுத்த அவளது தாமரைமலர் பாதங்கள் அரும்பும் தளிர்கள்போல் காட்சியளித்தன.

அவளது நகங்கள் அவளுடைய இளஞ்சிவப்பு விரல்களின் ஒளிவண்ணத்தில் செந்நிறமாகப் பிரகாசித்தன, பளிங்குக் கல் பரவியதளம் அவளது பூப்போன்ற பாதங்களை நோகச் செய்தது போலும், எனவே இளந்தளிர்களை தரைமீது வைப்பது போன்று மெதுவாக அடிமேல் அடியெடுத்து வைத்து நடந்து வந்தாள்.

அவளது கால் கொலுசுகளின் ஒளிக்கதிர்கள் அனற் கொழுந்து நிறத்தில் எழுந்து அவளைச்சுற்றி வளைத்துக் கொண்டதுபோல் தோன்றிற்று; அக்னியே அவளது நிரதிசய அழகில் மயங்கி, அவளது வம்சத்தைத் தூய்மைப்படுத்தி படைப்புக் கடவுளைப் பழிப்பதுபோல் இது இருந்தது.

அவளது ஒட்டியாணம் அன்பெனும் யானையின் நெற்றி யில் பதிக்கப்பட்ட நட்சத்திரங்கள்போல் காட்சியளித்தது; அவளது கழுத்தாரம் பிரகாசமிக்க பெரியபெரிய முத்துக்கள் கோத்த முத்து வடமாக இருந்தது; இப்போதுதான் யமுனை சங்கமமான கங்கையின் நீரோட்டம்போல் அது தென்பட்டது.

இலையுதிர்காலம்போல் அவள் தனது தாமரைக்கண் களைத் திறந்தாள்; மழைகாலம்போல் அவள் அடர்த்தியாக கூந்தலைக் கொண்டை போட்டிருந்தாள்; மலாயா குன்று களைப்போல் அவளிடம் சந்தனமணம் கமழ்ந்தது; இரவி மண்டலம்போல் விண்மீன்கள் போன்று ஒளிரும் இரத்தினக் கற்களால் தன்னை அலங்கரித்துக்கொண்டிருந்தாள்; ஸ்ரீயைப் போல் கையில் தாமரையைப் பிடித்திருக்கும் அழகு அவளிடம் மிளிர்ந்தது; மூர்ச்சையைப்போல் அவளது வனப்பு உள்ளத்தை வசீகரிப்பதாக இருந்தது; கானகத்தைப்போல் அவளிடம் உயிர்த் துடிப்புமிக்க அழகு கொஞ்சியது; ஒரு தேவதையின் குழந்தையைப்போல் அவள்மீது எந்த இனமும் உரிமை கொண் டாடவில்லை; நித்திரையைப் போல் அவள் கண்களுக்கு எழில் கூட்டினாள். கானகத்திலுள்ள தாமரைக்குளத்தை யானைகள் கலக்குவதுபோல் அவளது மதங்கா பிறப்பு அவளை ஒளி மங்க வைத்தது; ஆவியைப் போல் அவளை யாரும் தொடமுடியாது; எழுத்தைப்போல் அவள் கண்களை மட்டுமே மகிழ்வித்தாள்; வசந்தகால மலர்கள் எத்தனை எத்தனையோ இருந்தும் அவளுக்கு ஜாதிமலர் கிடைக்கவில்லை; மன்மதனது வில்லின் நாண் போன்ற அவளது குறுகிய இடையை ஒரு கைப்பிடிக்குள் அடக்கிவிடலாம்; சுருள் சுருளான கூந்த லுடன் அலக்காவின் யட்சமன்னனது லட்சுமிபோல் இருந் தாள். அவள் வாழ்வின் கட்டிளம் பருவத்தை, மலர்ச்சிப் பருவத்தை எய்தி ஈடுஇணையற்ற அழகியாகத் திகழ்ந்தாள். இந்த எழில் ஓவியத்தைக் கண்டு, மன்னன் திகைத்துப் போனான். அப்போது அவன் மனத்தில் பின்கண்டவாறு எண் ணங்கள் அலைமோதின: 'பிரஜாபதி இந்த அழகியை தவறான இடத்தில் படைத்துவிட்டார்! இவளுக்கு உரிய துணைவன் கிடைக்காத ஓர் இடத்தில் இவளை ஏன் படைக்கவேண்டும்? இது மாசுமறுவற்ற அழகையே பழிப்பதாகும். அவள் இந்த நிலவுலக லட்சுமிபோல் பேரெழில்மிக்க வடிவத்தைப் பெற்றி ருந்தாலும் அவளது இழிவான பிறப்பு தெய்வங்களுக்கு ஒரு நிரந்தரமான அவப்பேறாகும். இவ்வாறு மன்னன் தன் மனத்தில்

எண்ணிக்கொண்டிருந்தபோது, காதுவரை மலர்மாலை சூடியிருந்த அந்த அழகி தனது வயதுக்குமீறிய தன்னம்பிக்கையுடன் மன்னருக்கு தலைவணங்கி மரியாதை செலுத்தினாள். இவ்வாறு வணக்கம் தெரிவித்துவிட்டு ஒரு சில அடிகள் முன்னால் சென்ற போது, அவளுடன் வந்திருந்தவன் கூண்டுக்குள் இருந்த கிளியை வெளியே எடுத்து அதை அரசனிடம் காட்டிப் பின்வருமாறு கூறினான்: '' மாமன்னரே, இந்தக் கிளியின் பெயர் வைசம்பாயணன். அனைத்து சாஸ்திரங்களின் பொருளும் இதற்குத் தெரியும். அரசுக் கொள்கையைச் செயல்படுத்துவதில் நிபுணத்துவம் வாய்ந்தது; கதைகள், வரலாறு, புராணங்களில் மிகுந்த தேர்ச்சி பெற்றது; பாட்டுகளிலும் வாத்திய இசையிலும் பரிச்சயமுள்ளது; பாடுவதில் தனித்திறமை வாய்ந்தது; நேர்த்தியான, நேர்நிகரற்ற வீரகாவியங்களையும், காதற் கதைகளையும் நாடகங்களையும் கவிதைகளையும் இன்ன பிறவற்றவையும் தானே இயற்ற வல்லது; சாதுர்யமாகப் பேசுவதில் துறை போனது; வீணை, புல்லாங்குழல், மத்தளம் முதலியவற்றை வாசிப்பதில் நிகரற்றது. நாட்டியத்தின் பல்வேறு அசைவுகள் அதற்கு அத்துபடி; ஓவியத்தில் நுண்திறம் மிக்கது; விளையாட்டில் மிகவும் துணிகரமானது; காதலனுடனான சச்சரவில் காதலியைச் சமாதானப்படுத்துவதில் கைதேர்ந்தது; யானைகள், குதிரைகள், ஆடவர்கள், பெண்டிர்கள் இவர்களின் இயல்புகளை நன்கு அறிந்தது. அது இந்த உலகம் முழுவதன் இரத்தினம்; முத்துகள் சமுத்திரத்திற்குச் சொந்தமாக இருப்பதுபோல, இந்த உலக செல்வங்கள் எல்லாம் உங்களுக்குச் சொந்தம் என்ற எண்ணத்தில் இந்த அபூர்வமான கிளியை உங்கள் பாதங்களில் சமர்ப்பிக்க உங்கள் மகள் போன்ற இவள் இங்கு வந்திருக் கிறாள். ஓ வேந்தே! இதனை உங்களுடையதாக ஏற்றுக் கொள்ளுங்கள்''

சண்டாளர் குலத்தைச் சேர்ந்த ஓர் இளம்பெண்ணைப் பற்றிய வருணனையைப் படிக்கும்போது பல கேள்விகள் எழுகின்றன. முதலாவதாக, பாஹியான் தெரிவித்த கருத்துகளிலிருந்து இது எந்த அளவுக்கு வேறுபடுகிறது? இரண்டாவதாக, பாணர் வத்ஸ்யாயன பிராமணர். இந்த வத்ஸ்யாயன பிராமணர் சண்டாளர்களின் குடியிருப்புகள் பற்றி மிகமோசமாக, கேவலமாக வருணித்தபிறகு, அதே சண்டாளர் இனத்தைச் சேர்ந்த ஓர் இளம்பெண்ணை மனச்சாட்சி உறுத்தல் அணுவளவும் இன்றி, சொல் நயத்தோடு, கருத்து வளத்தோடு மிக அற்புதமான முறையில் வருணித்திருக்கிறார். இந்த வருணனை தீண்டாமையுடன் சம்பந்தப்பட்ட இகழ்ச்சி, ஏளனம், வெறுப்பு, அருவருப்பு, அவமதிப்பு, புறக்கணிப்பு போன்ற

உணர்வுகளுக்கு இசைந்ததுதானா? சண்டாளர்கள் தீண்டப்படாத வர்கள் என்றால் தீண்டாதோர் இனத்தைச் சேர்ந்த ஓர் யுவதி அரண் மனையில் எவ்விதம் பிரவேசித்திருக்க முடியும்? பாணர் போன்ற வர்கள் தீண்டாதோரை எவ்வாறு வானளாவப் புகழ்ந்திருக்க முடியும்?[1] *பாணர் காலத்து சண்டாளர் இழிந்தவர்களாக இல்லாமல் அவர் களிடையே ஆளும் குடும்பத்தினரும் இருந்திருக்கின்றனர். பாணர் தமது நாடகத்தை சுமார் கி.பி. 600ல் எழுதியிருக்கிறார். கி.பி.600 ஆம் ஆண்டுவாக்கில் சண்டாளர்கள் தீண்டப்படாதவர்களாகக் கருதப் படவில்லை. எனவே, பாஹியான் விவரித்துள்ள நிலைமைகள் தீண்டாமையை நெருங்கியதாக இருக்காலமே அன்றி, உண்மை யிலேயே தீண்டாமை நிலவியதற்கு சான்றாக அவற்றை எடுத்துக் கொள்ளமுடியாது. பிராமணர்கள் அதிதீவிரமாகக் கடைப்பிடித்து வந்த தூய்மையின்மை எதிர்ப்பாக இது ஒருக்கால் இருக்கலாம்; ஏனென்றால் புரோகிதத்துவத்தில் அளவுக்கு மீறிப் பங்கெடுத்துக் கொள்ளும் பழக்கமுடையவர்கள் அவர்கள். பாஹியான் இந்தியா வுக்கு வந்த போது குப்தமன்னர்களின் ஆட்சி நடைபெற்றுவந்தது என்பதை மனத்தில் கொண்டால் இந்தக் கருத்து சரியானதாகத் தோன்றுவதைப் பார்க்கலாம். குப்தமன்னர்கள் பிராமணீயத்தின் புரவலர்களாக இருந்து வந்தனர். பிராமணீயம் பல வெற்றிகளும் புத்துயிரும் பெற்றுவந்தகாலம் அது. பாஹியானது வருணனை தீண் டாமையைக் குறிக்கவில்லை, மாறாக சில வகுப்பினரை குறிப்பாக சண்டாளர்களை சடங்குரீதியில் தூய்மையற்றவர்களாகக் கருதும் அதீதப்போக்கை பிராமணர்கள் கடைப்பிடித்து வந்ததையே அது குறிப்பதாக இருப்பது முற்றிலும் சாத்தியமே.*

இந்தியாவுக்கு வருகை தந்த இரண்டாவது சீன யாத்திரிகர் யுவான் சுவாங். கி.பி. 629ல் இந்தியாவுக்கு வந்தார். அவர் இந்தியா வில் 16 ஆண்டுகள் தங்கி நாட்டின் மூலைமுடுக்குகளை எல்லாம் சுற்றிப் பார்த்தார். இந்திய மக்களின் பழக்கவழக்கங்களை மிக ஆழமாக ஆராய்ந்து அவர் மிகத் துல்லியமான தகவல்களைச் சேகரித் திருக்கிறார். இந்திய நகரங்கள் மற்றும் கட்டிடங்களின் பொது இயல்புகளைப் பற்றி அவர் பின்வருமாறு கூறுகிறார்:[2]

> *''அவர்கள் வசிக்கும் ஊர்களையும் நகரங்களையும் பொறுத்த வரையில், நகரங்களின் நாற்கோணமான சுவர்கள் பரந்தவை*

---

1. காதம்பரி நூல், தொகுதி 1, பக். 142.
2. வால்டர்ஸ், யுவான் சுவாங், தொகுதி - I, ப. 147

திருக்கின்றன. சக்திரங்களும் சாவடிகளும் சாலையின் இரு மருங்கிலும் உள்ளன. கசாப்புக் கடைக்காரர்கள், மீனவர்கள், கூத்தாடிகள், மரணதண்டனைகளை நிறைவேற்றுபவர்கள், தோட்டிகள் போன்றோரின் உறைவிடங்கள் ஒரு குறிப்பிட்ட அடையாளத்துடன் தென்படுகின்றன. அவர்கள் நகருக்கு வெளியே வசிக்கும்படி நிர்ப்பந்திக்கப்பட்டிருக்கிறார்கள். அவர்கள் கிராமங்களுக்குள் செல்லும்போது இடதுபுறமாக அஞ்சியஞ்சிப் பதுங்கிச் செல்லுகிறார்கள்.''

மேலே கண்ட விவரங்கள் மிகச் சுருக்கமாக இருப்பதால் ஒரு திட்டவட்டமான முடிவுக்கு வருவது சாத்தியமில்லாமல் இருக்கிறது. எனினும் ஒரு விஷயம் இங்கு கவனத்திற்குரியது. பாஹியானது வருணனை சண்டாளர்களை மட்டுமே குறிப்பிடுகிறது, ஆனால் யுவான் சுவாங்கின் வருணனையோ சண்டாளர்களைத் தவிர்த்த இதர சில வகுப்பினர்களைப் பற்றிக் கூறுகிறது. இது மிக முக்கியமான விஷயமாகும். இந்த வருணனை சண்டாளர்களைத் தவிர்த்த இதர வகுப்பினர்களைக் குறிப்பிடுவதால் இதனை ஏற்பதற்கு எதிராக மேலே கண்டவாறு வாதம் செய்யமுடியாது. எனவே, யுவான் சுவாங் இந்தியாவுக்கு வந்த காலத்தில்தான் இந்தியாவில் தீண்டாமை பிறக்க ஆரம்பித்திருக்கிறது எனக் கூறலாம்.

மேலே கண்ட அடிப்படையில் பார்க்கும்போது, கி.பி. 200ல் இந்தியாவில் தீண்டாமை கடைப்பிடிக்கப்படவில்லை. கி.பி. 600 ஆம் ஆண்டு வாக்கில்தான் அது தோன்றிற்று என்ற முடிவுக்கு நாம் வரமுடியும்.

இவைதான் தீண்டாமையின் தோற்றத்தை நிர்ணயிப்பதற்கான அதிகபட்ச, குறைந்தபட்சக் காலக்கெடுவாகும். இதனடிப்படையில் தீண்டாமை பிறந்த காலத்தைத் தோராயமாக நாம் நிர்ணயிக்கமுடியுமா? தீண்டாமைக்கு மூலகாரணமாகக் கூறப்படும் மாட்டிறைச்சி உண்பது ஆரம்பமாக எடுத்துக்கொண்டால் இவ்வாறு நாம் நிர்ணயிக்கமுடியும். மாட்டிறைச்சி உண்பது தடை செய்யப்பட்டதை ஒரு முன்னோடி நடவடிக்கையாக எடுத்துக் கொண்டால் தீண்டாமை தோன்றிய காலம் பசுவதையும் மாட்டிறைச்சி உண்பதும் தடை செய்யப்பட்டதுடன் மிக நெருங்கிய சம்பந்தமுடையது என்பது தெள்ளத் தெளிவாகிறது. எப்போது பசுவதை ஒரு குற்றமாகவும், மாட்டிறைச்சி உண்பது ஒரு பாவமாகவும்

உண்பதும் தடை செய்யப்பட்டதுடன் மிக நெருங்கிய சம்பந்த முடையது என்பது தெள்ளத் தெளிவாகிறது. எப்போது பசுவதை ஒரு குற்றமாகவும், மாட்டிறைச்சி உண்பது ஒரு பாவமாகவும் ஆக்கப்பட்டது என்ற கேள்விக்கு விடையளிக்க முடியுமானால் தீண்டாமை தோன்றிய காலத்தை ஏறத்தாழ நிர்ணயிக்க முடியும்.

பசுவதை எப்போது ஒரு குற்றமாக்கப்பட்டது?

மாட்டிறைச்சி உண்பதை மனு தடைசெய்யவில்லை என்பதை யும், பசுவதையை அவர் ஒரு பாபமாக்கவில்லை என்பதையும் நாம் அறிவோம். கி.பி. 4 ஆவது நூற்றாண்டில் பசுவதை குப்த மன்னர் களால் ஒரு தலையாயக் குற்றமாக்கப்பட்டது என்று டாக்டர் பி.ஆர். பண்டார்கர் நிலைநாட்டியிருக்கிறார்.

எனவே, கி.பி. சுமார் 400 ஆவது ஆண்டுவாக்கில் தீண்டாமை தோன்றியிருக்கவேண்டும் என்று ஓரளவு நம்பிக்கையோடு நாம் கூறமுடியும். மேலாதிக்கம் பெறுவதற்குப் புத்தமதத்துக்கும் பிராம ணீயத்துக்கும் இடையே நடைபெற்ற போராட்டத்திலிருந்தே தீண் டாமை தோன்றிற்று. இந்தியாவின் வரலாற்றுப் போக்கையே முற்றிலுமாக மாற்றிய இந்த நிகழ்வுப்போக்கை ஆய்வுசெய்யும் பணியை இந்திய வரலாற்று மாணவர்கள் உதாசீனம் செய்தது மிகவும் வருந்தத் தக்கதாகும்.



சிறப்புப் பெயரகராதி

ரா

ரோ

ரை

லா

லி

ஜா

ஜீ

ஹெ

ஹூ

ஸ்

★ ★ ★

